

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A fábrica de deuses: o universo e sua função
essencial na filosofia de Henri Bergson

Rauan de Oliveira Luiz

SÃO CARLOS

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A fábrica de deuses: o universo e sua função
essencial na filosofia de Henri Bergson

Trabalho de Pesquisa apresentado ao Departamento de Filosofia, CECH, UFSCar, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Silene Torres Marques.

SÃO CARLOS

2020

Luiz, Rauan de Oliveira

A fábrica de deuses: o universo e sua função essencial na filosofia de Henri Bergson / Rauan de Oliveira Luiz. -- 2020. 106 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Prof.^a Dr.^a Silene Torres Marques

Banca examinadora: Prof. Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques, Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Bibliografia

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Evolução. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325

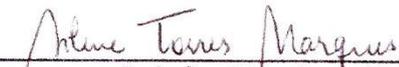


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

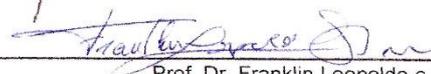
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rauan de Oliveira Luiz, realizada em 30/01/2020:



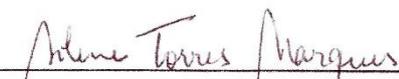
Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar



Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP

Prof. Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques
UFAL

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Fernando Meireles Monegalha Henriques e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Profa. Dra. Silene Torres Marques

Agradecimentos

É indispensável o inicial agradecimento à Professora Silene Torres Marques pelo reconhecimento e incentivo ao longo de todos esses anos já decorridos. Agradeço também ao Professor Fernando Meireles Monegalha Henriques por sua diligente leitura e pelas valiosas recomendações na defesa desta dissertação, decerto foi um privilégio poder contar com o auxílio de seu extenso e coerente conhecimento do Espiritualismo Francês. Agradeço ainda ao Professor Franklin Leopoldo e Silva que, além dos ensinamentos relegados por seus notáveis escritos, desde o esboço inicial auxiliou o desenvolvimento desta pesquisa com suas participações no exame de qualificação e na defesa, certamente sua cordial contribuição foi determinante. Devo registrar também o agradecimento à CAPES pelo financiamento garantido. Por fim, agradeço a minha família, procedência dessa longa estirpe de campeiros semeadores dos quais a sabedoria perene ainda nos ensina a cultivar essa terra na qual lentamente nos plantamos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

A última sentença de *Les deux sources de la morale et de la religion*, derradeira grande obra de Henri Bergson, define o Universo como “uma máquina de fazer deuses”. Esta proposição, embora seja enunciada após uma diligente consideração das religiões e do misticismo não é, todavia, uma conclusão derivada unicamente desta análise. A imagem do Universo como uma fábrica de deuses, pretendemos demonstrar, é desenvolvida já em *L'évolution créatrice* e são as conclusões obtidas no ensaio de 1907 que fundamentam a concepção bergsoniana de Universo. Porém, identificar sua função essencial é algo que *L'évolution créatrice* não pôde realizar completamente e tampouco *Les deux sources de la morale et de la religion* realizaria se não tivesse sua origem no escrito precedente.

Palavras-chave: evolução; universo; consciência; criação.

Abstract

The last sentence of *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson's lattermost great writing, defines the universe as “a machine of making gods”. This thesis — although it was announced after a diligent consideration of the religions and of the mysticism — is not, however, a conclusion derived solely from this mentioned analysis. The image of the universe as a factory of making gods, as we intend to demonstrate, was already developed in *L'évolution créatrice*, and the conclusions obtained in this essay, published in 1907, are what sustain Bergson's conception of universe. Nevertheless, identifying its essential function is something that *L'évolution créatrice* could not have made completely and neither would *Les deux sources de la morale et de la religion* if its origin were not in the preceding work.

Keywords: evolution; universe; consciousness; creation.

Sumário

Introdução.....	9
I. A Herança do Absoluto	27
A “Revolução do Espírito” nos estados germânicos.....	27
Schelling: arte, natureza e o amor enquanto vínculo de todos os seres	33
Ravaisson e a aurora do Espiritualismo Francês	41
Bergson e o absoluto na duração	48
II. Vida e Imanência	62
Turner e o movimento nas cores.....	62
A finalidade imanente	67
Devir e declínio: o movimento dialético da realidade	73
Consciência e vontade divina	76
III. A Fábrica de Deuses.....	84
Conclusão	97
Bibliografia.....	101
Obras de Bergson.....	101
Comentários sobre a filosofia de Bergson.....	101
Demais obras citadas.....	103

*O uno aventurado, o ser, no único sentido da
palavra, para nós se perdeu, e deveríamos perdê-lo
ao tentar conquistá-lo. Arrancamo-nos do pacífico
hen kai pan do mundo a fim de produzi-lo através
de nós mesmos.*

Friedrich Hölderlin

Introdução

Não fazemos um livro; não se pode fazer um livro: é necessário que um livro se faça.

Henri Bergson¹

“Um grande elã conduz todos os seres e todas as coisas”², escreve Bergson ao final de *La perception du changement*. Para vislumbrarmos a unidade imanente a todo o devir, o que seria necessário senão uma visão compreensiva da eternidade? Se concedermos, outra questão pode ainda emergir: diante de nossa finitude, como poderíamos constatar o eterno? A história da filosofia, desde seus primórdios, ilustra-nos um constante apelo ao eterno, porém até ao advento do bergsonismo ele consistia em recorrer ao atemporal. Uma conduta compreensível, pois se tudo passa nada parece existir e, “se a realidade é mobilidade, ela já não é no momento em que a pensamos, ela escapa ao pensamento”³. Ao eliminar o tempo é eliminada igualmente a mudança e finalmente é possível referir-se a algo que persiste. Decerto podemos conceber intelectualmente elementos abstratos privados da temporalidade, contudo é realmente possível que alguém ou algo consiga se esquivar do tempo? Se a filosofia o fez em diversas ocasiões, lembremos que, em contrapartida, a vida sempre a precede e é preciso primeiro viver, depois filosofar⁴. Ignorando a vida, muitos não perceberam que na própria constatação da mobilidade perpétua encontra-se também a eternidade: se tudo muda, eterna é a mudança.

¹ BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 881.

² BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2013, p. 176.

³ *Idem*, p. 167.

⁴ *Idem*, p. 152.

Todavia, servindo-se do intelecto e de uma linguagem constituída para apenas versar sobre a fixidez é difícil pensar a mudança e, conseqüentemente, uma distância aparentemente intransponível se interpõe entre a vida e o nosso entendimento. Por isso Alberto Caeiro, em *O guardador de rebanhos*, escrevia que “Há metafísica bastante em não pensar em nada” e pensar, por sua vez, é fechar os olhos: “Quem está ao sol e fecha os olhos,/ Começa a não saber o que é o sol/ E a pensar muitas cousas cheias de calor./ Mas abre os olhos e vê o sol,/ E já não pode pensar em nada”⁵. O verdadeiro conhecimento, segundo o heterônimo de Fernando Pessoa, apenas os sentidos através da experiência podem fornecê-lo⁶. Revelar toda a riqueza de nossas percepções, o que não se encontra explícito em nossos sentidos e em nossa consciência, segundo Bergson é a função do poeta, ele “é esse revelador”⁷.

É a insuficiência de nossa percepção habitual que se encontra na origem da filosofia. Se nossa percepção fosse sempre completa e nossos sentidos fossem dotados de um alcance ilimitado, perceberíamos todas as coisas em sua integralidade e as conheceríamos indubitavelmente como realmente são e, por conseguinte, seria desnecessário todo raciocínio ulterior visando compreender a realidade. O mesmo vale para a arte, pois “Se a realidade atingisse diretamente nossos sentidos e nossa consciência, se nós pudéssemos entrar em comunicação imediata com as coisas e com nós mesmos, creio que a arte seria inútil, ou melhor, que seríamos todos artistas”⁸. Mas justamente a insuficiência de nossas faculdades de percepção torna necessárias as concepções e os raciocínios para preencher os vazios entrevistos ou estender seu alcance⁹. Eis que as primeiras doutrinas difundidas na Grécia antiga e hoje por nós conhecidas, ainda próximas da percepção julgavam que a sensação imediata deveria ser completada através da transformação de um elemento sensível tal como a água, o fogo ou o ar. Porém, a partir da crítica dos filósofos da Escola de Eléia à ideia de transformação a filosofia prosseguiu pela via a qual tornou-se determinante: a busca pelos inteligíveis. Já não mais a percepção era suficiente para conduzir-nos ao apropriado entendimento da natureza, o que ela nos revelava era nada além de “sombras projetadas no tempo e no espaço pelas Ideias imutáveis e eternas”¹⁰ sempre situadas além de nossos sentidos e de nossa consciência.

⁵ CAEIRO, A. O guardador de rebanhos. In: _____. *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 29.

⁶ “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” *Idem*, p. 24.

⁷ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 150.

⁸ BERGSON, H. *Le rire*. Paris: PUF, 2016, p. 115.

⁹ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 145.

¹⁰ *Idem*, p. 146.

Mais tarde os modernos, em seu turno, conceberam essências comparáveis aos inteligíveis dos antigos que constituíam as próprias coisas sensíveis e das quais os fenômenos eram não mais que “a película superficial”¹¹. O percepto foi assim sempre subsumido pelo conceito enquanto os filósofos recorriam às funções de raciocínio, de generalização e de abstração para suprir a insuficiência dos sentidos e da consciência. Disso decorre uma consequência elementar: se assim a filosofia proceder jamais haverá uma filosofia como há apenas uma ciência, mas serão criadas diversas filosofias proporcionalmente ao número de pensadores originais capazes de concebê-las¹². Entretanto é evidente que as criações filosóficas, embora ultrapassem a percepção, dela jamais podem se desvencilhar. A inteligência não cria, ela apenas “combina e separa; ela arranja, desarranja, coordena [...]. É-lhe necessária uma matéria, e esta matéria somente lhe pode vir dos sentidos ou da consciência”¹³. Desse modo, uma filosofia escolhe uma percepção privilegiada e a partir dela acrescenta ideias abstratas e gerais para completar ou reconstruir a realidade. Tal construção, por conseguinte, sempre contém algo de arbitrário, pois na medida em que uma percepção é convertida em uma ideia abstrata ela é inevitavelmente alterada e transformada em um conceito singular. Logo, clamando a primazia de distintos conceitos surgem as mais variadas filosofias digladiando entre si ao longo da história. Uma filosofia conceitual inerentemente pretende, ao estabelecer-se, opor-se a todas as demais variações possíveis e, conseqüentemente, suprime a possibilidade de um consenso. “O impulso e desejo de investigar a essência das coisas está em geral tão profundamente enraizado nos seres humanos” — dizia Schelling — “que estes também agarram com fervor algo pela metade, falso, caso dê aparência e alguma esperança de que levará àquele conhecimento”¹⁴. Assim procedeu a filosofia, todavia seria necessário continuar nesse sentido? Sem renunciar ao exercício das faculdades de concepção e de raciocínio, sugere Bergson: “será que não deveríamos antes [...] retornar à percepção, conseguir que ela se dilate e se estenda?” — visto que “é a insuficiência da percepção natural que levou os filósofos a completar a percepção pela concepção”¹⁵. Eis a proposição bergsoniana:

Mas suponham que em vez de querermos nos elevar acima de nossa percepção das coisas, nós nos adentrássemos nela para escavá-la e alargá-la. Suponham que nela inseríssemos nossa vontade e que esta vontade, se dilatando, dilatasse nossa

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² *Idem, p. 147.*

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 357.

¹⁵ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 148.

visão das coisas. Nós obteríamos desta vez uma filosofia na qual nada seria sacrificado dos dados dos sentidos e da consciência: nenhuma qualidade, nenhum aspecto do real seria substituído do resto com o pretexto de explicá-lo. Mas sobretudo nós teríamos uma filosofia à qual outras não poderiam se opor, pois ela nada teria deixado além de si que outras doutrinas pudessem recolher: ela teria tomado tudo¹⁶.

Esta apreensão da totalidade através de um alargamento, seria ela realmente possível? A experiência confirma não apenas a possibilidade, mas também a efetividade de tal empreendimento, pois há séculos surgem homens “cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. Estes são os artistas”¹⁷. A criação artística não é realizada integralmente pelo seu autor, não poderíamos compreendê-la se não reconhecêssemos o que a obra visa exprimir:

O poeta e o romancista que exprimem um estado de alma decerto não o criam em todas as peças; não os compreenderíamos se não observássemos em nós, até certo ponto, o que eles nos dizem de outrem. À medida que nos falam, nuances de emoções e de pensamentos aparecem-nos as quais poderiam estar representadas em nós há um longo tempo, mas permaneciam invisíveis: assim como a imagem fotográfica que não foi ainda mergulhada no banho onde ela se revelará¹⁸.

Nas artes pictóricas esta expansão da percepção é ainda mais evidente. A visão fixada pelos grandes artistas não nos apraz simplesmente porque suas obras podem ser consideradas criações admiráveis. Se a pintura fosse apenas um produto da imaginação de seu autor ela não se distinguiria da mera fantasia. Citando os exemplos de Bergson, as obras de Jean-Baptiste Camille Corot ou Joseph Mallord William Turner remontam a uma visão das coisas que se tornou a visão de todos os homens, pois nos revelam elementos que havíamos percebido sem aperceber¹⁹. A visão fixada pelo pintor recebe o apreço que a ela é concedido justamente por ser verdadeira e mais profunda que a visão habitual de todas as coisas obtida pelo restante dos homens. O pintor nos faz ver na realidade o que antes ele ali viu não porque algo foi acrescentado por ele, mas sua obra nos indica algo que já estava presente e nós não conseguíamos, à partida, apercebê-lo: “Era, para nós, uma visão brilhante e evanescente, perdida nessa multidão de visões igualmente brilhantes, igualmente evanescentes, que se recobrem em nossa experiência usual como ‘dissolving views’ e que constituem, por sua interferência recíproca, a visão pálida e descolorida que temos habitualmente das coisas”²⁰. Como escrevia William Wordsworth,

¹⁶ *Idem*, p. 148-149.

¹⁷ *Idem*, p. 149.

¹⁸ *Idem*, p. 149-150.

¹⁹ *Idem*, p. 150.

²⁰ *Idem, ibidem*.

a pintura concede “Para um breve momento capturado do tempo efêmero/ A apropriada calma da eternidade bendita”²¹. Assim a obra de arte não nos distancia do real, ao contrário, ela nos conduz a um aprofundamento na própria realidade para além de toda a superfície instituída pelo hábito a qual dificilmente ultrapassamos em nossa vida cotidiana quando sempre agimos sob o domínio das obrigações, das intenções, expectativas e afins. Por esta razão o artista é, “no próprio sentido da palavra, um ‘distraído’”²². Sua distração não consiste em um desatamento da realidade, na verdade o artista se desprende apenas das tendências e dos limites naturais estabelecidos pela necessidade de ação imposta pela própria vida, pois “quanto mais nos preocupamos em viver, menos somos inclinados a contemplar” e “as necessidades de ação tendem a limitar o campo da visão”²³. O artista obtém uma visão mais completa e mais direta da realidade quando não utiliza sua percepção para um fim qualquer, quando não busca perceber apenas o que lhe convém. Tudo se passa como se a natureza houvesse esquecido de vincular sua faculdade de perceber à sua faculdade de agir e, dessa maneira desprendidos, os pintores, poetas, músicos e escultores são capazes de perceber apenas por perceber. Logo, se é possível uma expansão da percepção a arte já a realiza há séculos, porém toda nossa estrutura fisiológica, em especial o cérebro, atua sempre em favor de um condicionamento para manter constantemente a necessária atenção à vida. Todo nosso corpo, aliás, desenvolveu-se para a ação, para a mobilidade e fabricação, e não para a metafísica, uma atividade do espírito.

Por se aterem unicamente à visão prática de toda a realidade os filósofos jamais puderam compreender corretamente a mudança e, conseqüentemente, o tempo. Se a mudança é uma contradição, o que resta senão elevar-se acima do tempo? Mas há ainda outra alternativa: recuperar a própria mudança e a duração em sua mobilidade e obter desta a maior percepção possível — eis a viragem bergsoniana²⁴.

²¹ WORDSWORTH, W. Upon the Sight of a Beautiful Picture. In: _____. *21st-Century Oxford Authors: William Wordsworth*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 624.

²² BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 151.

²³ *Idem, ibidem*.

²⁴ Os termos gregos *χρόνος* e *καιρός* confluíram, já na antiguidade, para uma compreensão do tempo indissociável da noção de eternidade, algo evidente, por exemplo, na obra de Platão. Porém Aristóteles, decerto, cunhou a mais perdurável concepção ao definir o tempo como medida do movimento, uma tese contraposta inicialmente apenas por Santo Agostinho de Hipona ao afirmar que o tempo não é o movimento dos corpos mas, na verdade, uma espécie de distensão — *distentio animi*, mais especificamente (*Confissões* XI, 23-24). Em vez de voltar-se ao movimento dos corpos externos, especialmente dos astros como fazia a antiga tradição, Santo Agostinho empreende uma imersão na interioridade psíquica para ali constatar a temporalidade. Sua inversão estabelece, por conseguinte, um desvio fundamental na história do conceito em causa e, ao fazê-lo, o autor das *Confissões* se depara com obstáculos análogos àqueles recorrentes na filosofia da duração, tal como a insuficiência da linguagem para lidar com a conclusão de que “*praesens*

Uma visão direta da mobilidade exige, primeiramente, a eliminação de todas as artificialidades concebidas pelo intelecto. O exemplo de Bergson para evidenciar a distinção entre a percepção integral e o nosso entendimento é recorrente: o simples ato de mover uma das mãos de um ponto A até um ponto B²⁵. Ao executarmos tal movimento todos nós obtemos uma sensação imediata e, se por acaso detivéssemos nossa mão em um ponto intermediário e posteriormente continuássemos em direção ao ponto B, o movimento já não seria o mesmo, teríamos dois movimentos distintos. Diante disso é evidente que o movimento em causa, enquanto considerado apenas por si sem qualquer adição ou abstração, é por nós sentido como indivisível e assim devemos declará-lo. Porém, percebê-lo interiormente e observá-lo são duas ocorrências distintas.

Ao olharmos o movimento de A para B parecem proceder sem objeções as sugestões de que o intervalo AB pode ser dividido em quantas partes quisermos e que a cada instante o móvel percorre certa parte de seu trajeto o qual podemos decompô-lo em quantas partes quisermos em uma operação passível de ser empreendida ao infinito. Contudo, notemos que neste íterim estamos a referir-nos ao trajeto e não mais ao movimento — ambos são elementos totalmente distintos. No decorrer do trajeto do movimento recortamos e justapomos partes imóveis as quais cremos descrever suficientemente o movimento, como se fosse possível coincidir o movente com o imóvel, o qual é justamente a ausência de qualquer mobilidade. Se o movimento passa pelos pontos de seu trajeto, uma conclusão precipitada infere que o móvel poderia estar em um destes pontos. Porém, o móvel estaria em um ponto determinado se nele se detivesse e, ao fazê-lo, o movimento já não seria mais o mesmo. Em suma, o movimento não se detém no decorrer de seu trajeto, ele é inerentemente indiviso. A imobilidade jamais produz

autem nullum habet spatium” (Confissões XI, 15). Contudo, a constatação de tal dificuldade fornece, entre outros, um apontamento de elevada relevância: tentar definir e compreender o tempo através de objetos espaciais e imagens incorrerá sempre em insucesso. Diante disso, ao contrário do que por vezes sugeriram alguns céticos, tal constatação não nos permite inferir a inexistência do próprio tempo, mas antes revela a necessidade de uma abordagem no sentido inverso, isto é, da experiência interior. Assim, temos em S. Agostinho a mais próxima tentativa de compreensão do tempo similar à de Bergson. Todavia, S. Agostinho permanece sempre na esfera psicológica e não desenvolve, tal como Bergson, os desdobramentos ontológicos do tempo enquanto distensão. Bergson concilia toda a mobilidade percebida interiormente com a inércia da matéria conformando o que, à partida, pode parecer um antagonismo e estendendo a todo o Absoluto sua concepção de tempo instituída a partir da percepção interior. Ademais, na obra de Santo Agostinho parece haver uma cisão entre a temporalidade humana e a eternidade divina, pois uma *“attentio ou intentio”*, uma visada da experiência temporal, é uma imagem do eterno presente divino em cada indivíduo. Posteriormente os modernos, mesmo com as noções de tempo absoluto e tempo relativo, predominantemente em suas considerações do tempo restringiram-se a uma análise do espaço. A duração já era considerada pelos modernos, em especial enquanto propriedade das coisas, mas o traço marcante da filosofia de Bergson é sua conciliação entre duração e eternidade — noções recorrentemente opostas —, algo notável, por exemplo, no desfecho de *L’intuition philosophique*.

²⁵ *Idem*, p. 158.

mobilidade e, aliás, sendo ela ausência de movimento nunca haverá imobilidade verdadeira. Em contrapartida, uma vez realizado o movimento, sua trajetória ocorre no espaço e este, por sua vez, é infinitamente divisível. Considerar apenas a representação espacial do movimento, aliás, muito nos apraz, pois ela concentra todos os aspectos úteis à nossa ação. Interessam-nos no movimento justamente as posições assumidas, aquelas que o móvel assumirá e as que poderiam ser assumidas no interior do trajeto. Precisamos da imobilidade ou, se não a tivermos, a mobilidade parece sempre escapar ao pensamento. Assim, quanto mais sucedemos em fazer a imobilidade do espaço coincidir com a mobilidade mais cremos compreendê-la e mais opções de ações se tornam disponíveis. Não notamos, diante desse cenário, que a mobilidade não é composta por imobilidade, a representação imóvel é sempre um recurso criado pela inteligência. Vemos o movimento e o reconstituímos com imobilidade, o descrevemos como posições seguidas por outras e entre duas intercalamos uma passagem e, ao fixarmos nossa atenção sobre ela, novamente a transformamos em uma série de posições fixas sucessivas entres as quais haveria novamente uma passagem. Por conseguinte, continuamos indefinidamente a considerar as posições imóveis e descartamos esta própria passagem, vendo sempre intervalos imóveis nunca veremos o movimento, tal como procedia Zenão de Eléia. Logo a realidade não pode ser um conjunto de elementos imóveis os quais, após o ato obscuro de um impulso qualquer, são dotados de movimento. *Primum vivere, deinde philosophari*, reitera Bergson, logo o que há primordialmente e deve prevalecer como tal é a mobilidade e, por conseguinte, “o movimento é a própria realidade, e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens andam com a mesma velocidade, no mesmo sentido, sobre duas vias paralelas: cada um dos trens está então imóvel para os viajantes sentados no outro”²⁶. Se não houvesse movimento não haveria igualmente vida, não haveria tempo e dizer que a imobilidade total seja possível é afirmar a possibilidade de deter o tempo que sempre passa. Por isso “se o movimento não é tudo, ele não é nada”²⁷ e há mudanças, mas não há coisas que mudam²⁸.

Esta incessante mudança constitutiva da própria realidade decerto pode ser constatada com mais facilidade interiormente. Todo ente consciente percebe que em si pensamentos são sempre sucedidos por outros pensamentos os quais suscitam sensações, ações e afins em uma sucessão jamais interrompida. A ausência desta fluidez contínua é

²⁶ *Idem*, p. 159.

²⁷ *Idem*, p. 161.

²⁸ *Idem*, p. 163.

nada além da morte. Contudo, no mundo exterior talvez a mudança não seja igualmente evidente. Sendo nós uma mudança contínua, para o que chamamos de “eu” possa agir sobre outra mudança ininterrupta que chamamos de “coisa” é necessário estabelecer uma simultaneidade entre ambas, uma situação análoga a dos passageiros em trens paralelos mencionada anteriormente. Quando notamos uma mudança de cor tudo parece ocorrer gradualmente em uma sequência de tons, um *dégradé* no qual os diversos tons da gradação não mudariam. Porém a mudança responsável pela formação de cada um dos tons é uma oscilação infinitamente rápida e, tal oscilação, ocorre em um ritmo totalmente distinto do nosso. Não obstante, nossa pessoa faz participar de sua mudança constante esta percepção erroneamente entendida como invariável. Se tanto o percepto quando aquele que percebe mudam incessantemente, o que haveria de invariável? Mas ainda assim cremos ter a mesma percepção do mesmo objeto duas vezes. Segundo Bergson, isto ocorre porque todo o mecanismo de nossa percepção das coisas e de nossa ação sobre elas foi regulado para manter uma situação análoga a dos dois mencionados trens. Assim, ao serem realizadas nestas condições particulares, as mudanças do sujeito e do objeto “suscitam a aparência particular que denominamos um ‘estado’”²⁹. Uma vez munidos destes estados, certa simultaneidade entre nossa mudança interior e a mudança exterior, buscamos através deles recompor mudança dando seguimento a uma inclinação natural, pois é justamente esta decomposição que nos permite agir sobre as coisas. Todavia, “Representem uma mudança como realmente composta de estados”, escreve o autor, “simultaneamente vocês fazem surgir problemas metafísicos insolúveis. Eles referem-se apenas às aparências. Vocês fecharam os olhos à realidade verdadeira”³⁰.

Embora seja necessário um esforço no sentido contrário de nossa tendência habitual, perceber a mudança não é um empreendimento de difícil execução, basta, por exemplo, escutarmos uma melodia e deixarmos-nos embalar por ela. Uma melodia é, como qualquer outra uma mudança, indivisível e, se for interrompida, já não será mais a mesma melodia. O maestro ou o pianista, em contrapartida, poderiam compreendê-la como se fosse ela as notas em sua partitura. Porém, ao atentarmos-nos à partitura já não é mais a melodia que consideramos, mas sim uma folha de papel. Se eliminarmos todas as representações espaciais a ela atribuídas resta apenas “a mudança pura, bastando-se a si mesma, indivisa, e não vinculada a ‘coisa’ alguma que muda”³¹. Da mesma maneira, se

²⁹ *Idem, ibidem.*

³⁰ *Idem, ibidem.*

³¹ *Idem*, p. 164.

desvencilharmo-nos de todas as representações de nossa a vida interior podemos enfim compreender nossa própria personalidade como uma “melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente”³². E por poder constatar em nós mesmos esta indivisível continuidade de mudança podemos, igualmente através de um aprofundamento em nossa vida interior, constatar a duração verdadeira — a “coisa mais clara do mundo” que é nada além daquilo sempre chamado de tempo, “mas o tempo percebido como indivisível”³³.

Definir o tempo como a transição de um antes que desvanece para um depois o qual igualmente irá desvanecer é senão tentar explicá-lo através daquilo que ele não é, uma conduta análoga àquela que procura definir a melodia através de uma justaposição de notas. Se todo o passado desvanece e a função do presente é igualmente desaparecer, com efeito, jamais seria possível constatar a eternidade. Mas a estrutura do intelecto tem um interesse específico, busca justamente espacializar o tempo para converter a sucessão em simultaneidade. Passado, presente, instantes e tantos outros elementos os quais utilizamos para definir a temporalidade consistem apenas em constructos mentais, subsídios para a ação no espaço. Para constatar o tempo, por conseguinte, é necessário reconduzirmos nossa visão das representações para a verdadeira temporalidade. Veremos assim desvanecer todos os conceitos instituídos pela linguagem, como o passado e o presente, e uma vez distantes destes artifícios finalmente perceberemos o tempo que não desvanece, mas ao contrário, permanece, ou melhor, o tempo que dura.

Uma inclinação natural levou até mesmo a filosofia a definir apenas o presente como existente e o passado, por conseguinte, como inexistente. O que persiste do passado, segundo a concepção comum, permanece inscrito na memória, essa tábula rasa à qual recorreríamos para conservar certas partes do passado. Mas se o presente verdadeiramente existe não é difícil constatá-lo, o que é ele? Uma sugestão quase imediata pode proferir: o instante atual. Todavia o instante é algo notavelmente arbitrário. Se imaginamos uma sucessão de instantes é preciso recorrermos a unidades de medida e, em seguida, separar dois instantes sucessivos através de um intervalo no tempo, pois o tempo seria justamente uma justaposição de instantes. Porém, em última análise torna-se evidente que não é possível a existência de dois instantes, sendo eles imediatamente sucessivos nada os separa e, sem qualquer distância entre ambos, eles confundir-se-iam em um só. Não obstante, restituindo o exemplo de Bergson poderíamos ainda dizer que o presente é o

³² *Idem*, p. 166.

³³ *Idem*, *ibidem*.

decorrer da frase atual para a qual dedicamos nossa atenção por ora. É fácil notar que o presente constituiu-se desta maneira através de um ajuste de nossa atenção, delimitamos o presente no intervalo de uma frase e, tal delimitação, por nós pode ser alargada ou encurtada como as duas pontas de um compasso³⁴. Ou, se quiséssemos, poderíamos ainda estender as pontas para a frase precedente, para o restante do texto e assim indefinidamente. A distinção artificial entre o presente e o passado consiste nos limites da extensão do campo abarcado por nossa atenção:

Em uma palavra, nosso presente cai no passado quando cessamos de atribuir-lhe um interesse atual. Ocorre com o presente dos indivíduos o mesmo que com o das nações: um evento pertence ao passado, e entra na história, quando ele não mais interessa diretamente a política do dia e pode ser negligenciado sem que os negócios sintam seus efeitos. Enquanto sua ação se faz sentir, ele adere à vida da nação e permanece presente³⁵.

Aliás, quando pessoas diante de uma morte súbita afirmam poder vislumbrar sua vida integralmente, exatamente este processo parece ocorrer. Nestes casos, a atenção já não encontra-se mais voltada apenas para o porvir e a absorvida nas necessidades da ação, logo, não apenas o passado conveniente à ocasião atual é rememorado e todos os detalhes esquecidos podem tornar-se parte do presente. A vida já não é mais o decorrer de um dia ou uma semana, é toda a história da vida consciente do indivíduo a qual ele pode ver desenrolar-se “à sua frente em um movente panorama”³⁶. Desse modo:

Uma atenção à vida que fosse suficientemente poderosa e suficientemente desprendida de todo interesse prático, abarcaria assim em um presente indiviso toda a história passada da pessoa consciente — não como algo instantâneo, não como um conjunto de partes simultâneas, mas como algo continuamente presente que seria também continuamente movente: tal como, repito, a melodia a qual percebemos indivisível e que constitui, de uma ponta à outra, se quisermos estender o sentido da palavra, um presente perpétuo, embora esta perpetuidade nada tenha de comum com a imutabilidade, nem essa indivisibilidade com a instantaneidade. É um presente que dura³⁷.

Constatar o tempo que dura, todavia, exige que contornemos toda a disposição natural da percepção, visto que “A natureza inventou um mecanismo para canalizar nossa atenção na direção do porvir, para desviá-la do passado”³⁸. O cérebro, na medida em que evoca apenas as lembranças convenientes ao momento atual, é também o órgão do esquecimento. Mas a possibilidade de executar tal empreendimento foi já evidenciada. Se

³⁴ *Idem*, p. 169.

³⁵ *Idem, ibidem*.

³⁶ *Idem*, p. 170.

³⁷ *Idem*, p. 169-170.

³⁸ *Idem*, p. 171.

alguma vez a eternidade pareceu ter sido perdida é porque não quisemos vê-la ou, talvez, não soubemos vislumbrá-la. Sem dúvida não é uma “eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida” e “quanto mais nela nos afundamos, mais nos reinsertamos na direção do princípio, no entanto transcendente, do qual participamos”³⁹: o grande ela.

Contudo um pertinente problema epistemológico pode emergir. Dizíamos que a linguagem versa sempre sobre o fixo, lida sempre com generalidades. Como seria ela capaz de exprimir dados totalmente adversos à sua aptidão? Há, com efeito, um vultoso limite imposto pela linguagem, por isso na origem de toda obra filosófica, segundo Bergson, há algo extraordinariamente simples que o filósofo jamais conseguiu dizê-lo e, através de teorias e de uma “complicação que evoca a complicação”, ele busca uma aproximação crescente de sua intuição original⁴⁰. Porém, mais uma vez a arte nos mostra que esta expressão não é impossível, até mesmo a crítica kantiana, em seu desfecho, constatou que as belas artes são capazes de exprimir o inefável. Gabriel Séailles, em seu *Essai sur le génie dans l'art*, estabelecia que no âmbito artístico “a ciência não é refletida, mas instintiva”⁴¹ e, por conseguinte, não há mistério na arte senão para os filósofos⁴², ela é “sempre a flor da vida, e o estilo o perfume de um sentimento poderoso que se desprende em beleza”⁴³. Inclusive o cinema, com Andrei Tarkovski, recorrendo à intuição pôde expressar, através de imagens, sentimentos e percepções à partida incomunicáveis. Numa inscrição célebre em um de seus martirólogos, o diretor russo afirmava que

Uma imagem artística é uma imagem que assegura seu próprio desenvolvimento, sua própria perspectiva histórica. Essa imagem é uma semente, um organismo vivo que evolui. É um símbolo da vida, mas que difere da vida. Pois a vida integra a morte, enquanto a imagem da vida a exclui, ou a considera como uma possibilidade única para afirmar a vida. Por si só, a imagem artística é uma expressão da esperança, um grito de fé, e isso independentemente do que ela exprima, até mesmo a perdição do homem. A arte em si é uma negação da morte. Então ela é otimista, mesmo que, no fim das contas, o artista seja sempre trágico. Portanto, não pode haver artistas otimistas ou artistas pessimistas. Pode haver apenas o talento ou a mediocridade⁴⁴.

Se toda a realidade, assim como o espírito, é um “prolongamento do passado no presente, um progresso, uma evolução verdadeira”⁴⁵, qual a melhor maneira de expressar esta

³⁹ *Idem*, p. 176.

⁴⁰ *Idem*, p. 119.

⁴¹ SÉAILLES, G. *Essai sur le génie das l'art*. Paris: Félix Alcan, 1911, p. 253.

⁴² *Idem*, p. 222.

⁴³ *Idem*, p. 219.

⁴⁴ TARKOVSKI, A. *Diários 1970-1986*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 112.

⁴⁵ BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, p. 249.

evolução senão através do recurso à imagem? Por isso o apelo às metáforas, como denota Vieillard-Baron, é necessário para “para converter a intuição em argumentação” e conseqüentemente “As metáforas de Bergson são extremamente precisas”⁴⁶. Ademais, questiona o filósofo: “Não é o mundo uma obra de arte, incomparavelmente mais rica que aquela do maior artista?”⁴⁷.

O conhecimento intuitivo é assim restituído à filosofia por Bergson. Ele decerto ultrapassa o conhecimento intelectual, mas não o contradiz. Aliás, ele poderia ser contraposto senão à experiência, pois o conhecimento intuitivo é sempre um conhecimento onde não há distinção entre sujeito e objeto, apenas um absoluto⁴⁸. Por ser um recurso singular ao bergsonismo, esta primazia da intuição nem sempre foi corretamente compreendida. Talvez o mais próximo exemplo de uma proposição similar, como sugere Chevalier, sejam as verdades do coração de Pascal, as quais o coração conhece e a razão prova-as⁴⁹.

L'évolution créatrice, com efeito, pode assemelhar-se a um grande poema, uma epopeia da consciência a conquistar o planeta. O verdadeiro conhecimento não pode ser obtido através de inferências analíticas ou a partir de uma representação descritiva, é necessário um conhecimento absoluto e para obtê-lo precisamos nos inserir no decorrer do processo evolutivo, recuperá-lo em sua integralidade e o apreendermos interiormente. Por isso o ensaio de Bergson busca remontar-se à origem da vida, seguir seu desenvolvimento até suas criações ulteriores e, enfim, encontrar em nós mesmos o desfecho deste processo.

O que almejavam os primeiros seres vivos responsáveis pela diluvial criação de formas de vida jorantes em todo nosso planeta? Se nos atentarmos a mais complexa e elevada criação ocorrida no interior do processo evolutivo, aquela na qual o ímpeto criador parece ter sido levado mais longe, não obteríamos um paradigma o mais próximo possível do que pode ser considerado a grande intenção da evolução? Exatamente um exame de nossa interioridade procedido por um exame de todo o mundo exterior nos revela que tanto o Eu quanto o Todo possuem a mesma natureza⁵⁰. Não apenas a nossa

⁴⁶ VIEILLARD-BARON, J. L. L'intuition de la durée, expérience intérieure. In : _____. *Bergson La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p. 57.

⁴⁷ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 113.

⁴⁸ *Idem*, p. 181.

⁴⁹ *Idem*, p. 118.

⁵⁰ Segundo o próprio Bergson, um de seus objetivos ao escrever *A Evolução Criadora* foi mostrar que o Eu e o Todo possuem a mesma natureza e que este fato pode ser constatado através de um aprofundamento de si. BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 774.

consciência vivencia a duração, todo “O universo dura. Quanto mais nos aprofundamos na natureza do tempo, mais compreendemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”⁵¹. Assim, não há qualquer lacuna que nos separe atualmente de todo o desenvolvimento decorrido no interior do processo evolutivo desde seu início, o que constatamos em nós é o resultado indissociável dos esforços dos primeiros seres vivos. Mas, evidentemente, encontramos-nos em um extremo longínquo na sucessão temporal em relação ao início da vida na Terra e apenas podemos perceber o que se encontra próximo de nós. Porém, é justamente partindo dos resultados os quais nos são adjacentes que a revista bergsoniana empreendida sobre o processo evolutivo busca remontar-se, gradativamente, ao movimento original que desencadeou toda a evolução em nosso planeta⁵². Diante disso Bergson elabora seu finalismo retrospectivo, pois o exame das diversas criações no decorrer da evolução nos permite inferir uma causa comum a todas as espécies, uma unidade imanente à vida. “Não posso considerar a evolução geral e o progresso da vida no conjunto do mundo organizado”, dizia Bergson já em 1901, “sem chegar a esta conclusão de que a vida é um imenso esforço empregado pelo pensamento para obter da matéria algo que a matéria não quer lhe fornecer”⁵³. Com efeito a matéria inerte é a ausência de vida, “é a sede da necessidade, ela procede mecanicamente”⁵⁴, e foi um princípio totalmente distinto — mas não dela desvinculado — que nela introduziu determinação e indeterminação, pois a matéria somente não é capaz de criar. Um dos objetivos de *L'évolution créatrice* é justamente demonstrar a criação como um fato no decorrer da evolução⁵⁵, mesmo que a ciência moderna seja incapaz de compreendê-la. E ao executar esta criação, seus produtos também nos permitem inferir, a vida agiu como a nossa própria consciência — algo evidenciado até mesmo pela ampla diversidade de espécies engendradas. Qualquer um de nós pode, ao rever sua história, constatar que “sua personalidade de criança, embora indivisível, reunia nela as pessoas diversas que poderiam restar fundidas em conjunto porque estavam em estado nascente: esta indecisão plena de promessas é mesmo um dos maiores charmes da infância”⁵⁶. Não obstante:

A rota que percorremos ao longo do tempo é coberta com os fragmentos de tudo o que começamos a ser, de tudo o que pudemos nos tornar. Mas a natureza, que

⁵¹ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2013, p. 11.

⁵² *Idem*, p. 99.

⁵³ BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 485-486.

⁵⁴ *Idem*, p. 486.

⁵⁵ *Idem*, p. 964.

⁵⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 100.

dispõe de um número incalculável de vidas, não é submetida aos mesmos sacrifícios. Ela conserva as diversas tendências que se bifurcaram em crescimento. Ela cria, com elas, as séries divergentes de espécies que evoluíram separadamente⁵⁷.

A tese fundamental de *L'évolution créatrice* demonstra que, neste cenário, o surgimento da consciência humana não é mero acidente: “Tudo se passa como se uma larga corrente de consciência houvesse penetrado na matéria, carregada, como toda consciência, de uma multiplicidade enorme de virtualidades que se interpenetram”⁵⁸. Gabriel Séailles já questionava: “Após termos encontrado a natureza no espírito, não encontramos o espírito na natureza?”⁵⁹. Por conseguinte, tudo aconteceria da mesma maneira se a consciência, ao invés de apenas produto, fosse também a grande causa⁶⁰. Esta consciência, evidentemente, não encontrou livre passagem. A evolução da vida, em sua história, foi esse contínuo esforço para tentar superar todos os obstáculos impostos pela matéria e, diante da constante resistência que esta lhe impôs, o movimento enfim cessou. Assim, antes de ser realizada a organização difundida pela evolução havia uma força criadora oposta à resistência da matéria bruta e, o resultado do choque de ambas, é a atual ordem da natureza. Logo o que podemos vislumbrar como o desenrolar do eã vital é “a ideia de uma coisa *que se desfaz*”⁶¹. Mas agindo com argúcia a vida soube, em certa medida, dominar a matéria inserindo nesta a maior quantidade possível de indeterminação e liberdade. Emerge então uma espécie dotada de um elevado grau de liberdade e capaz de realizar as mesmas ações antes efetuadas apenas pela vida no decorrer do processo evolutivo, uma espécie na qual os indivíduos são capazes de criarem até a si mesmos. Se a evolução é criação a ser suprimida pela materialidade, uma espécie capaz de criar indefinidamente é o seu grande triunfo. Deste ponto de vista, a vida mostra-se como uma onda a propagar-se a partir de um centro, um grande ímpeto a chocar-se com diversos obstáculos que, em um caso específico, pôde passar livremente. Este é o caso que engendrou a forma humana, pois fazemos proceder indefinidamente o movimento vital, embora muito tenha sucumbido aos obstáculos e sido abandonado no percurso o qual nos precede. Consciência ou supraconsciência, enfim, é a causa primordial atuante na origem

⁵⁷ *Idem*, p. 101.

⁵⁸ *Idem*, p. 182.

⁵⁹ SÉAILLES, G. *Essai sur le génie des l'art*. Op. cit., p. 230.

⁶⁰ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 180.

⁶¹ *Idem*, p. 246.

da vida⁶². Todavia, a vida não surgiu na Terra a partir do nada, ao contrário, a sua grande fonte encontra-se igualmente vinculada à todas suas criações.

A criação “não é um mistério”, escreve Bergson, “nós a experimentamos em nós logo que agimos livremente”⁶³ e um esforço adequado pode compreendê-la como parte do esforço por ela prolongado:

Quando nós repomos nosso ser em nossa vontade, e nossa vontade ela mesma no impulso que ela prolonga, nós compreendemos, sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que se persegue sem fim. Nossa vontade faz já este milagre. Toda obra humana que contém uma parte de invenção, todo ato voluntário que contém uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta a espontaneidade, traz qualquer coisa nova no mundo. Tais são, verdadeiramente, criações de forma⁶⁴.

Ademais, cada singular criação executada por qualquer indivíduo consciente é também, como já notava Trotignon, a criação de uma nova configuração de todo o existente⁶⁵. Assim, se são concebidos no Universo entes capazes de modificar e executar por si a própria criação do Universo, o Terceiro Capítulo de *L'évolution créatrice* já não nos permitiria entrevê-lo como uma grande fábrica de deuses? — para demonstrarmos a validade desta proposição, realizaremos uma leitura conjunta dos terceiros capítulos de *L'évolution créatrice* e *Les deux sources de la morale et de la religion*. Porém tudo pode se tornar obscuro na ideia de criação “se pensamos em coisas que seriam criadas e uma coisa que cria”⁶⁶. O real é um todo e quaisquer divisões em seu interior são relativas e artificiais, por conseguinte “coisas e estados são visadas fixadas por nosso espírito sobre o devir. Não há coisas, há apenas ações”⁶⁷. E a ação que se realiza em todo o Universo a nós não é estranha, a criação de vida e novidade a ocorrer por toda a parte consiste em ação consciente. A criação do Absoluto — toda a materialidade e duração —, perpassa nossas ações e, ainda que de modo limitado, nós também criamos o Universo. Consequentemente, decerto “os outros mundos são análogos ao nosso”, isto é, em todo o Universo “as coisas se passam da mesma maneira”⁶⁸. Diante disso, “o Absoluto se revela bem próximo de nós e, em certa medida, em nós”⁶⁹. Como dizíamos, a grande distensão

⁶² *Idem*, p. 261.

⁶³ *Idem*, p. 249.

⁶⁴ *Idem*, p. 240.

⁶⁵ TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968, p. 583.

⁶⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 249.

⁶⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁸ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁹ *Idem*, p. 298.

responsável pela criação dos mundos não encontra-se desvinculada de sua fonte e por isso é ainda possível constatar o que dela estendeu-se:

Se por toda a parte é a mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfaça, quer ela tente se refazer, exprimo simplesmente esta similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorrariam como os foguetes de um imenso buquê — desde que, todavia, eu não faça desse centro uma coisa, mas sim uma continuidade de jorro. Deus, assim definido, nada tem de já feito; ele é vida incessante, ação, liberdade⁷⁰.

Este Deus constatado em *L'évolution créatrice*, como define Henri Gouhier é um Deus cósmico, pois não é exterior ao Universo, ao contrário, Ele é reconhecido na atividade criadora do próprio Universo⁷¹ a qual pode incluir nossas próprias ações — como demonstrará, em pormenores, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Não obstante, se a divindade se revela na própria experiência, podemos constatar muito mais do que apenas sua existência. Mas *L'évolution créatrice* tinha como objetivo expor apenas a criação da vida na Terra e, para isso, propunha-se a não ultrapassar os dados que a biologia poderia constatar. A possibilidade de expandir ainda mais nossa percepção da vida para todo o restante do Universo e, enfim, “tomar tudo” como Bergson afirmava ser possível à filosofia, estava claramente indicada até a redação de *L'évolution créatrice*, embora ainda não executada totalmente. “Nós jamais temos de fazer um livro”⁷², escreve Bergson ao final de seu Testamento Filosófico, porém décadas após a publicação de seu ensaio sobre evolução uma definição da função essencial do Universo gradativamente se fez.

Uma expansão em direção à Divindade é empreendida a partir de *La conscience et la vie*, obra fundamental a qual antecipa teses elementares expostas no último grande livro escrito por Bergson. Se *L'évolution créatrice* buscou, através de um esforço retrospectivo, remontar-se à origem da vida, a conferência proferida em 1911 demonstra a necessidade da realização do mesmo esforço no sentido oposto. O processo de criação engendrado pelo elã vital, como dizíamos, inevitavelmente cessou. Contudo, uma vez dotados de liberdade e capazes de criar, somos capazes de fazê-lo prosseguir e continuarmos o esforço de criação divino nos aproximando cada vez mais do que almejava sua vontade. Diante disso a vida nos concedeu um signo preciso para indicar em que direção nossas criações devem proceder: a alegria que, enquanto resultado de

⁷⁰ *Idem*, p. 249.

⁷¹ GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: J. Vrin, 1989, p. 79.

⁷² BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2013, p. 98.

nossas ações, é uma alegria divina⁷³. E tais criações, as quais possuem pertinentes implicações não mais apenas no âmbito natural, mas principalmente no âmbito moral, constituem um dos principais temas de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Se a criação da humanidade pode ser por nós continuada, é necessário então voltarmos para os atos que a realizam.

Assim, já em seu primeiro capítulo a última grande obra de Bergson menciona uma “cidade divina” na qual grandes figuras morais nos convidam, ao longo da história, a entrar⁷⁴. Mas por qual razão trata-se de uma cidade divina? As grandes criações que transformaram a humanidade e ainda podem transformá-la são movidas por um ímpeto que prolonga o próprio ímpeto divino:

assim surgiram almas privilegiadas que se sentiam aparentadas a todas as almas que, em vez de permanecer nos limites do grupo e de se aterem à solidariedade estabelecida pela natureza, voltavam-se à humanidade em geral em um elã de amor. A aparição de cada uma delas foi como a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, o ímpeto vital conduzindo, de longe em longe, em um homem determinado, a um resultado que não poderia ter sido obtido de uma vez para o conjunto da humanidade. Cada uma delas marcava assim um certo ponto atingido pela evolução da vida; e cada uma delas manifestava sob uma forma original um amor que parece ser a própria essência do esforço criador⁷⁵.

Os obstáculos que a vida encontrou no decorrer da evolução impediram a criação de uma humanidade divina, na qual a vontade de Deus ao conceber a espécie humana se realizaria integralmente. Mas justamente onde a natureza parece ter se esgotado, um número de almas privilegiadas pôde continuar traçando seus próprios contornos para desviar dos mesmos obstáculos e, assim, tais almas arrastaram a humanidade inteira consigo. Uma consideração dos grandes místicos e dos heróis evidencia que o amor é o grande motor de suas ações, é ao serem movidos por esta força capaz de mover montanhas que grandes almas concebem novas humanidades. O recurso à experiência mística enfim permite completar os dados outrora constatados pela ciência e pela metafísica, e ela revela que a Criação é um “empreendimento de Deus para criar criadores”⁷⁶. Embora o místico durante certo momento detenha o privilégio de tais experiências, elas podem igualmente ser vivenciadas por qualquer outro homem. Ao sermos movidos pela emoção que nos impele a criar, o amor, acabamos por coincidirmo-nos com este próprio amor, nos tornamos seu próprio desenrolar e obtemos, por conseguinte, um conhecimento absoluto de que Deus

⁷³ BERGSON, H. *La conscience et la vie*. Paris: PUF, 2011, p. 23.

⁷⁴ BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2012, p. 67.

⁷⁵ *Idem*, p. 97.

⁷⁶ *Idem*, p. 270.

é amor. “Hesitaríamos em admiti-lo”, escreve Bergson, “se tratasse apenas dos medíocres habitantes de um canto do universo que se chama Terra. Mas, já dissemos, é verossímil que a vida anime todos os planetas suspensos de todas as estrelas”⁷⁷ e o Universo, por sua vez, é “o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar”⁷⁸. Se antes mencionávamos que “um grande elã conduz todos os seres e todas as coisas”, *Les deux sources de la morale et de la religion* finalmente nos permite indicar no que consiste este elã: ele é amor.

Mas se a natureza nos concedeu a alegria como signo para assinalar o uso propício de nossa liberdade é porque um uso inadequado de nossa capacidade inventiva também é possível. Podemos, em contrapartida, viver para o luxo e para o prazer, desviar todo nosso ímpeto vital na direção do acúmulo de riquezas ou para a satisfação dos mais grosseiros desejos. É uma decisão que cabe à humanidade: assim proceder ou fazer prolongar, através do amor, o grande ímpeto criador que talvez nos conduza a um triunfo até mesmo sobre a morte e o qual faz cumprir “a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”⁷⁹. Eis o que já parecia ter notado Hölderlin quando escrevia: “Nada criar e nada cultivar em amor,/ Não se rever, quando já velho, no filho; isso é que é a morte”⁸⁰.

⁷⁷ *Idem*, p. 271.

⁷⁸ *Idem, ibidem*.

⁷⁹ *Idem*, p. 338.

⁸⁰ “Nichts zu erzeugen ist ja und nichts zu pflegen in Liebe,/ Alternd im Kind sich nicht wieder zu sehn, wie der Tod”. HÖLDERLIN, F. Der Wanderer. In: _____. *Selected poems and fragments*. London: Penguin Classics, 1998, p. 136.

I

A Herança do Absoluto

Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa.

Friedrich Schiller⁸¹

A “Revolução do Espírito” nos estados germânicos

No início do século XIX, exatamente em 1800, escrevia William Wordsworth: “Por que devemos nós portanto com uma inconveniente mente/ E na fraqueza da humanidade/ Da sabedoria natural distanciar nossos corações,/ Ao conforto natural fechar nossos olhos e ouvidos,/ E alimentando-nos em inquietude assim incomodar/ A calma da Natureza com nossos irrequietos pensamentos?”⁸². *The ruined cottage* narra a lânguida decadência da casa de campo na mesma medida que sua habitante gradativamente tem seu espírito desvitalizado. Trata-se de “Um conto de sofrimento silencioso”⁸³, uma

⁸¹ SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 2015, p. 36 (Carta VI).

⁸² “Why should we thus with an untoward mind
And in the weakness of humanity
From natural wisdom turn our hearts away,
To natural comfort shut our eyes and ears,
And feeding on disquiet thus disturb
The calm of Nature with our restless thoughts?”

WORDSWORTH, W. *The Ruined Cottage*. In: _____. *William Wordsworth: the major works*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 36.

⁸³ *Idem*, p. 37.

consternação a qual após emergir no ânimo de Margaret dissemina-se pelas plantas, ervas e flores como se fossem todas a materialidade do mesmo espírito. O “bom morre primeiro”⁸⁴, e assim até mesmo a bondosa Margaret e sua família se esvaem e são relegadas ao esquecimento enquanto a guerra e os tormentos humanos prevalecem afligindo a calma da Natureza. Entre as ruínas da casa de campo remanesce assim não apenas a ruinaría de uma antiga residência, mas sobrevivem ali ainda vestígios absortos nas tendências da natureza do “secreto espírito da humanidade”⁸⁵. Eis o que escreve Wordsworth em outra ocasião:

Há um princípio ativo vivo em todas as coisas;
Em todas as coisas, em todas as naturezas, nas flores
E nas árvores, em cada seixo
Que pavimenta os ribeiros, as pedras estacionárias,
As moventes águas e o invisível ar.
Todos os seres tem suas propriedades as quais espalham
Além de si uma força através da qual eles tornam
Qualquer outro ser consciente de sua vida,
Espírito que não conhece local isolado,
Sem fendas, sem solitude, de elo a elo
Circula a alma de todos os mundos.
Esta é a liberdade do Universo,
Revelada ainda mais, mais visível,
Quanto mais conhecemos, e ainda assim é menos reverenciada
E menos respeitada na mente humana,
Seu mais evidente abrigo. [...] ⁸⁶

⁸⁴ *Idem*, p. 33.

⁸⁵ *Idem*, p. 43.

⁸⁶ “There is an active principle alive in all things;
In all things, in all natures, in the flowers

Se a providência da natureza concebeu as flores, o espírito humano lhe confere prosseguimento ao construir os jardins. Entre o espírito humano e o próprio princípio natural há desse modo uma continuidade. Talvez por isso nunca fomos feitos para permanecermos contentes, visto que vivemos através de esperança e desejo, tais “são o próprio sangue/ Pelo qual nos movemos”⁸⁷. A poesia de Wordsworth, por conseguinte, reitera a conjunção entre espírito e natureza tão recorrente no século XIX, uma associação a qual talvez foi mais enfaticamente expressa na sentença da ainda nascente *Naturphilosophie* de Schelling: “a Natureza deve ser o Espírito visível, e o Espírito a Natureza invisível”⁸⁸.

Ainda que o legado de Herder, Wickelmann e Schiller tenha difundido uma crescente aproximação do pensamento alemão com os autores da Grécia Antiga, segundo Heinrich Heine foi na obra de Schelling onde enfim a antiga filosofia da natureza outrora praticada pelos filósofos gregos foi restabelecida. Schelling reconciliou natureza e espírito “na eterna Alma do Mundo”⁸⁹. Não por acaso, de acordo com Heine, no cenário de uma revolução alemã o filósofo da natureza deve ser o mais temível: sua aliança com as forças naturais primitivas pode conjurar “as demoníacas forças do antigo panteísmo germânico”⁹⁰. Porém em sua época a *Naturphilosophie*, longe de evocar um devastador panteísmo, como notou o próprio Heinrich Heine reaproximou a filosofia da poesia ou, se preferirmos, arte e ciência. Foi a obra de Schelling, mais especificamente o *System des transzendentalen Idealismus*, que inclusive permitiu a Goethe superar a até então intransponível cisão entre arte e ciência — ou “Natureza e Arte” como indica o poema

And in the trees, in every pebbly stone
That paves the brooks, the stationary rocks,
The moving waters and the invisible air.
All beings have their properties which spread
Beyond themselves, a power by which they make
Some other being conscious of their life,
Spirit that knows no insulated spot,
No chasm, no solitude, from link to link
It circulates the soul of all words.
This is the freedom of the universe,
Unfolded still the more, more visible,
The more we know, and yet is revered least
And least respected in the human mind,
Its most apparent home. [...]

WORDSWORTH, W. *William Wordsworth: the major works*. Op. cit., p. 676.

⁸⁷ *Idem*, p. 677.

⁸⁸ *SW*, II, 56.

⁸⁹ HEINE, H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: _____. *Sämtliche Werke*, Vol. X. Berlin/Leipzig: Knauer, 1906, p. 102.

⁹⁰ *Idem*, p. 104.

assim denominado — imposta pela doutrina kantiana⁹¹. Segundo Bergson, ao renovar o cartesianismo a filosofia de Kant poderia ter se desdobrado na direção de uma revivificação do absoluto, contudo não foi esta a direção pela qual procedeu sua crítica⁹²; para uma união absoluta com todo o restante do mundo era necessária uma intuição a qual, segundo Kant, não possuímos⁹³. Todavia, não foi Schelling o precursor da tentativa de superação dos limites da doutrina de Kant. Inicialmente com a aprovação do próprio filósofo de Königsberg, é Fichte quem reintegra na filosofia o Absoluto e, inclusive, ressaltando a primazia da intuição. É na consciência primordial, na unidade do Eu, que Fichte reencontra o Absoluto e, como nota Jean-François Courtine, já “nos primeiros parágrafos da *Doutrina-da-ciência*, Fichte pretende justamente mostrar que essa unidade não é do tipo daquela que reúne judicativamente sujeito e objeto; ela é, antes, a unidade irreduzível de um ser (*Sein*) que não pode mais ser deduzido, de um ser que é sempre meu, e de uma atividade sem objeto, e nesse sentido absoluta”⁹⁴. A apreensão desse Eu absoluto, indicou Fichte inicialmente, ocorre através de uma “intuição intelectual”⁹⁵. A dialética do Eu e do Não-Eu, este círculo, ou melhor, esta crescente espiral na qual alternam-se o pensamento e o pensado é antes de tudo movimento, ação e atividade produtiva. A unidade do Eu absoluto, por conseguinte, não é apenas um fato constatado; é criação, atividade e, conseqüentemente, o mundo como um todo é uma criação realizada pelo Eu. O apelo da filosofia de Fichte à liberdade exerceu uma determinante influência na geração que lhe foi contemporânea, a notícia sobre as *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* difundiu-se amplamente. Vale mencionarmos, por ora, um trecho da Quinta Preleção o qual parece-nos pertinente:

Ora, é diante de nós que reside o que Rousseau, sob o nome de estado de natureza e estes poetas sob o vocábulo de idade de ouro, situaram atrás de nós. (Eis — recorde-se de passagem — um fenômeno que aconteceu muitas vezes no tempo passado: aquilo em que devemos transformar-nos foi pintado como algo que já fomos, o que devemos alcançar foi representado como algo perdido; fenômeno

⁹¹ Para uma detalhada exposição de tal tema ver: RICHARDS, R. J. Nature is the Poetry of Mind, or How Schelling Solved Goethe's Kantian Problems. In: FRIEDMAN, M.; NORDMANN, A. (eds.). *The Kantian Legacy in Nineteenth Century Science*. Cambridge: MIT Press, 2006, p. 27-50.

⁹² BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 357.

⁹³ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 21, 155.

⁹⁴ COURTINE, J.-F. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 87.

⁹⁵ *Idem, ibidem*. Vale citar ainda a nota de Courtine em “A situação de Hölderlin no limiar do idealismo alemão”: “Sabe-se que essa expressão aparece em Fichte já na resenha do *Enesidemo*, mas que ela não está presente na *Grundlage* de 1795, onde não desempenha nenhum papel. A intuição intelectual não vem para o centro do pensamento de Fichte senão com a *Segunda introdução à doutrina-da-ciência* de 1798 (‘Die intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie’) [A intuição intelectual é o único ponto de vista seguro para toda a filosofia]” *Idem*, p. 61.

que tem o seu fundamento na natureza humana, e que explicarei um dia a partir dela, numa altura conveniente)⁹⁶.

Ainda que conceda amplo louvor à obra de Rousseau, Fichte expõe uma vigorosa crítica a sua concepção de *estado de natureza*. Segundo ele, há uma inerente contradição na proposição do escritor de Genebra: Rousseau teorizou uma espécie de retorno à animalidade para a restituição do estado de natureza, mas ele o faz “com toda a formação que ela [a sociedade] só podia alcançar saindo dele, e admitia, sem advertir, que ela já devia ter saído deste estado e ter percorrido todo o caminho da cultura”⁹⁷. Teria ele, questiona Fichte, “conseguido refletir assim no estado de bestialidade que adotou — como o teria feito sem educação prévia, que unicamente podia receber no estado de cultura?”⁹⁸. Com efeito a natureza não concebeu quaisquer necessidades insaciáveis e, por conseguinte, caracteriza-se por uma perfeição intrínseca. Porém a suma perfeição não é anterior ao desenvolvimento da humanidade, ao contrário, ela é o próprio sentido do progresso da cultura, no início há apenas a animalidade e a tese de Rousseau propõe como perfeição a mera satisfação dos instintos imediatos deste estado animalesco:

Rousseau esquece-se de que a humanidade não pode e não deve apropriar-se deste estado a não ser pela preocupação, pelo esforço e pelo trabalho. A natureza é grosseira e selvagem sem a mão do homem, e assim devia ser para que o homem fosse obrigado a sair do inerte estado de natureza, e a modelá-la a fim de se converter, de simples produto natural que era, num ser livre e racional. Sai dela certamente; corre o risco de colher a maçã do conhecimento porque nele está implantada, sem ser possível erradicá-la, o impulso para ser semelhante a Deus. O primeiro passo para fora deste estado condu-lo à miséria e ao sofrimento. As suas necessidades desenvolveram-se; exigem com acuidade a sua satisfação; mas, por natureza, o homem é preguiçoso e indolente, à maneira da matéria donde saiu. Surge então o rude combate entre a necessidade e a indolência; vence o primeiro, mas o segundo lamenta-se amargamente. Trabalha então a terra com o suor do seu rosto, e fica descontente por aí brotarem ainda espinhos e cardos que devem arrancar. Não é a necessidade que é a fonte do vício; ela é a incitação à atividade e à virtude; a preguiça é que é a fonte de todos os vícios. Gozar tanto quanto possível, agir sempre tão pouco quanto possível — eis a tarefa da natureza corrompida; e as múltiplas tentativas feitas para a levar a cabo são os vícios desta natureza. Não há salvação para o homem enquanto ele não combateu com êxito a indolência, e enquanto o homem não encontrar na atividade, e apenas na atividade, as suas alegrias e todo o seu prazer. Para tal existe o caráter doloroso que está ligado ao sentimento da necessidade. Deve estimular-nos à atividade⁹⁹.

⁹⁶ FICHTE, J. G. Lições sobre a vocação do sábio. In: _____. *Lições sobre a vocação do sábio seguido de Reivindicação da liberdade de pensamento*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 74.

⁹⁷ *Idem, ibidem*.

⁹⁸ *Idem, ibidem*.

⁹⁹ *Idem*, p. 75.

Ainda que uma “idade de ouro”, a realização da suprema perfeição, seja um estado ideal inalcançável — tornar-nos-íamos deuses —, ela é preferível se comparada a um retorno à animalidade, pois consiste em uma crescente exaltação da liberdade, uma constante efetivação da atividade criadora a qual é suprimida pela animalidade; como escreve Gueroult:

A consciência moral, segundo Fichte, é do ponto de vista formal, a prescrição de um agir racionalmente e por claro conceito, pois uma ação é verdadeiramente livre, e por consequência moral, quando ela não é ditada pela *tendência*, mas pretendida por uma inteligência capaz — graças a uma livre reflexão — de se elevar a um conceito absolutamente acima de toda natureza e toda tendência. Porém, o fundo primitivo desta consciência, é a tendência absoluta em direção ao absoluto que, primeiramente dividido em tendência objetiva (*natureza*) e tendência subjetiva (atividade livre do eu), se reúne novamente, a ela mesma, quando atinge um grau superior de reflexão¹⁰⁰.

Assim, para Fichte a *Bildung* não é simplesmente um ideal pedagógico, na realidade ela é o âmago da filosofia prática¹⁰¹. Tais Preleções, seguindo o legado de Kant, Herder e Schiller reconfiguram a Filosofia da História. Como escrevia Julius Petersen — mestre de Paulo Quintela —, a partir de então a filosofia “quer mudar o marco itinerário (*den Wegweiser*) da Arcádia para o Elísio, mostra alvos do futuro; surge o ideal de uma nova idade de ouro, que está à porta; a força da Poesia promete a sua realização; os historiadores, voltados para diante, fazem-se profetas. ‘E o sol de Homero, vê! Sorri-nos também a nós!’, lia-se ainda em Schiller”¹⁰². Ainda que há poucas décadas na França houvesse irrompido a Revolução e o Iluminismo, no século XIX os germânicos sabiam, com Joseph von Eichendorff, que para além das luzes “Algumas coisas permanecem perdidas na noite”¹⁰³ e, sem guilhotinas e sem qualquer fanatismo pela razão, os escritores alemães realizam sua própria revolução, uma “Revolução do Espírito” como denomina Lukács¹⁰⁴. Sem dúvida a Revolução Francesa teve uma animosa repercussão nos principados germânicos, segundo Ravaisson a filosofia crítica de Kant com seu espírito negativo “foi como a Revolução Francesa, da qual ele foi partidário entusiasta, a apoteose da humanidade”¹⁰⁵. Porém na Alemanha ainda não unificada o entusiasmo conduziu sua

¹⁰⁰ GUEROULT, M. Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, v. 131, n. 9/12, set.-dez. 1941, p. 394.

¹⁰¹ Cf. BYKOVA, M. F. Fichte: Bildung as a True Vocation of Man. *Fichte-Studien*, Amsterdam, v. 36, 2012, p. 403.

¹⁰² PETERSEN, J. *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*. Lípsia: 1928, p. 151. Apud QUINTELA, P. *Hölderlin*. Porto: Inova Limitada, 1971, p. 118.

¹⁰³ “*Manches bleibt in Nacht verloren*”. EICHENDORFF, J. *Zwielicht*. In: _____ *Gedichte*. Berlin: Simion, 1843, p. 7.

¹⁰⁴ LUKÁCS, G. *Die Seele und die Formen / Essays*. Berlin: Egon Fleischel, 1911, p. 94.

¹⁰⁵ RAVAISSON, F. *Testament philosophique*. Paris: Allia, 2008, p. 104.

população a uma direção notadamente distinta. “Sem um grande e generalizado entusiasmo há apenas seitas, nenhuma opinião pública”¹⁰⁶, dizia Schelling na Baviera. Assim, para reencontrar o universal os escritores germânicos, inspirados pela filosofia de Fichte, voltam-se ao espírito: “Sonhamos com viagens através do espaço; seria por que o universo não está em nós? As profundezas de nossos espíritos nós não conhecemos. Ao interior dirige-se o misterioso caminho. Em nós, ou em lugar nenhum, está a eternidade com seus mundos, o passado e o futuro”¹⁰⁷, escrevia Novalis. Nesse cenário a poesia torna-se central, compreendem os ainda jovens escritores que espírito e natureza coincidem: ambos são poesia. Hölderlin, aliás, sente-se conduzido até mesmo pela filosofia fichteana a uma nuvem de abstrações da qual por muito tempo não consegue se desvencilhar e, após um período de languidez, reencontra no amor, com Susette Gontard (Diotima), a grande força que move o mundo e enfim encerra-se em sua obra poética distanciando-se definitivamente da filosofia. Friedrich Schlegel reiteradamente propõe unificar filosofia e poesia e Schelling, por sua vez, em seu *System des transzendentalen Idealismus* conclui que “Aquilo que chamamos de natureza é um poema”¹⁰⁸.

Schelling: arte, natureza e o amor enquanto vínculo de todos os seres

Sete anos antes de Hegel, Schelling redige sua própria fenomenologia do espírito. Segundo ele, a filosofia consiste na história da autoconsciência e seu *Sistema* de 1800 recompõe o Absoluto em todos seus estágios. Não obstante, “Um sistema é consumado quando é reconduzido ao seu ponto de partida”¹⁰⁹ e, a filosofia, nasceu da poesia e dela nutriu-se. Logo, é compreensível que em seu progressivo aperfeiçoamento a filosofia e suas ciências sejam reconduzidas “como riachos individuais ao universal oceano da poesia do qual originaram-se”¹¹⁰. A inerente harmonia que subjaz a inicial contradição entre objetividade e subjetividade apenas pode ser inferida através da intuição intelectual. O idealismo transcendental, por conseguinte, através da intuição recupera o Hen kai Pan e conclui a proposição inicial da filosofia de Schelling, a saber, compreender como o Absoluto opõe um mundo a si¹¹¹. A *Naturphilosophie* em seus diversos esboços

¹⁰⁶ SW, VII, 327.

¹⁰⁷ NOVALIS. Blütenstaub. In: _____. *Novalis Schriften*. Berlin: Georg Reimer, 1901, p. 4. (Fr. 16).

¹⁰⁸ SW, III, 628.

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*.

¹¹⁰ *Idem*, 629.

¹¹¹ SW, I, 310.

privilegiou em suas considerações a objetividade e, o *System des transzendentalen Idealismus*, por sua vez, reforma e subsume as conclusões anteriores ao voltar-se para subjetividade e encontrar, a partir deste polo, a fonte da aparente contradição e da própria conciliação. Tanto o desenvolvimento da objetividade, a natureza, quanto o desenvolvimento da subjetividade, a consciência, são manifestações do mesmo Absoluto, logo podem ser compreendidos como parte do mesmo processo: “O sistema da natureza é ao mesmo tempo o sistema dos nossos espíritos”¹¹². A *Naturphilosophie* expôs, ao seu modo, o sistema da natureza e a obra de 1800 enfim apresenta a “odisseia do Espírito” o qual, “maravilhosamente iludido, busca a si mesmo fugindo de si” ao buscar-se¹¹³. Mas ainda que o filósofo possa indicar a unidade no interior da qual objetividade e subjetividade complementam-se, ele apenas pode fazê-lo por um viés subjetivo ao conduzir à intuição transcendental. Não obstante, sendo ela unidade, o conteúdo intuído é identidade absoluta, por conseguinte não consiste em algo subjetivo ou objetivo e tampouco pode tornar-se conteúdo objetivo para si — o pensamento e o pensado coincidem. Destarte como poderíamos estabelecer sua validade se ela está sempre vinculada a uma apreciação subjetiva e, conseqüentemente, não possui uma objetividade universal a qual indubitavelmente pode ser constatada por toda a humanidade? Esta intuição, segundo Schelling, necessita de outra para tornar-se objetiva: a intuição estética que é a própria arte¹¹⁴.

Da mesma oposição originária entre consciência e inconsciência emergem o mundo em sua integralidade e a totalidade das obras de arte. A Natureza ainda inconsciente — o primeiro momento do Absoluto —, como demonstrou a *Naturphilosophie*, é a própria necessidade de consciência. Eis que esta irrompe e, com ela — no segundo momento do Absoluto —, surge uma conflituosa cisão: a consciência percebe-se como oposta à própria natureza inconsciente da qual surgiu; por conseguinte, a humanidade parece distante e desvincilhada de sua própria origem, para parafrasearmos Ravaisson, a natureza se torna para nós um “espetáculo que apenas vemos de fora”¹¹⁵. Na impossibilidade de uma intuição intelectual ou de um conhecimento interior, da coisa-em-si como defendia Kant, esta cisão se torna intransponível e a arte e o mundo especificamente humano permanecem conseqüentemente dissociados de toda a Natureza,

¹¹² SW, II, 39.

¹¹³ SW, III, 629.

¹¹⁴ *Idem*, 625.

¹¹⁵ RAVAISSON, F. De l’Habitude. In: _____. *De l’habitude Métaphysique et morale*. Paris: PUF, 1999, p. 119.

logo é compreensível o desapontamento de Goethe enquanto estava ele ainda vinculado aos princípios da doutrina kantiana e a pertinência da conciliação proposta por Schelling. Porém uma distinção elementar coloca a arte no centro do idealismo transcendental: a infinita oposição originária apenas pode ser constatada no mundo exterior à consciência enquanto este é compreendido em sua totalidade, isto é, o infinito não pode ser constatado apenas em um objeto individual; no mundo da arte, em contrapartida, o infinito é evidenciado em cada um de seus objetos singulares, pois toda obra de arte procede da liberdade e igualmente a partir dela é consolidada e conciliada a oposição entre consciência e inconsciência¹¹⁶. Na criação estética, a inconsciente força do gênio mescla-se com a consciente intenção do artista e seu entendimento. Assim, a obra de arte consiste no ímpeto inconsciente tornado consciente, ela demonstra objetivamente a própria origem inconsciente da consciência. Cada pintura, escultura ou poema remove a invisível barreira que separa o mundo ideal do mundo real, são o portal através do qual avançam todas as formas [*Gestalten*] e arredores [*Gegenden*] do mundo fantasioso que resplandecem imperfeitamente no mundo real¹¹⁷. Logo, a natureza é a mesma tanto para o artista quanto para o filósofo, ela consiste na aparição do mundo ideal de maneira incompleta, ela é o reflexo de um mundo o qual não existe exteriormente, mas sim interiormente¹¹⁸. A criação artística é, destarte, o paradigma da própria criação do mundo. Durante sua produção, o artista é involuntariamente incitado a criar sua obra, o trabalho realizado durante a concepção é a mera satisfação do irresistível ímpeto [*Trieb*] de sua natureza¹¹⁹. Este impulso deriva-se da própria contradição originária e, através dele, a atividade livre [*freie Tätigkeit*] do artista se torna involuntária. A contradição no ato livre entre a consciência e o inconsciente que observamos no mundo em sua totalidade é o próprio método da criação artística e ela não apenas é o motor da criação estética, mas também sua pacificação. Ainda que origine-se na aparentemente infinita e irresolúvel contradição, uma vez concebida a obra de arte incita a sensação de uma infinita harmonia. O artista pode perceber, em sua obra, a resolução de um conflito que ele possui interiormente, ele percebe enfim a harmoniosa união de toda a antes oposta natureza e de sua própria subjetividade, do inconsciente com o consciente¹²⁰. Toda metáfora do poeta é, por conseguinte, a conciliação harmônica entre liberdade e necessidade, espírito e

¹¹⁶ *SW*, III, 627.

¹¹⁷ *SW*, III, 528.

¹¹⁸ *Idem*, *Ibidem*.

¹¹⁹ *Idem*, 616.

¹²⁰ *Idem*, 617.

materialidade. O eterno conflito que a natureza parece tentar conciliar infinitamente é solucionado pelo poeta em cada um de seus versos, por isso de sua interioridade emana o próprio Absoluto. Assim, “A obra de arte reflete para nós a identidade entre atividade consciente e inconsciente”¹²¹, ela é o infinito apresentado no finito, “Porém o infinito finitamente representado é beleza”¹²². Em suma, a intuição estética é simplesmente a intuição intelectual objetificada¹²³ e por isso a arte é o *Organon* e documento da filosofia, ela revela para o filósofo o santo dos santos “onde em eterna e original unidade arde em uma única chama aquilo que na natureza e na história existe separadamente”¹²⁴. Logo, “O que chamamos de natureza é um poema o qual permanece selado em um secreto e maravilhoso manuscrito [*Schrift*]. Porém, pudesse o enigma se revelar, reconheceríamos ali a Odisseia do Espírito”¹²⁵. Se a natureza se realiza poeticamente, ela é um poema. *Philosophie der Kunst*, ao definir a arte como uma espécie de emanção do Absoluto [*ein Ausfluß des Absoluten*] parece dar prosseguimento às conclusões do *Sistema*, porém os textos de *Filosofia da identidade* reconsideram a primazia da arte e, no discurso *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, Schelling enfim apresenta-nos uma definitiva compreensão da estrita relação entre arte e natureza. Como escreve Xavier Tiliette: “Ainda hoje não há melhor introdução à filosofia schellingiana da Arte do que este discurso. Ele mostra um tecido ou um entrelaço de pensamentos e intenções que atingem a plena maturidade. Sobre o problema da Natureza e da Arte, Schelling expressou-se até então mais de uma vez, mas apenas por alusão e jamais em detalhe”¹²⁶.

De acordo com o autor do *Discurso*, somente ao investigador entusiasmado a natureza se revela como a “divina e eternamente criadora força primordial do mundo” a qual produz todas as coisas a partir de si¹²⁷. Uma consideração que se atenha apenas às formas exteriores e desconsidere a essência interior jamais compreenderá a perfeição de qualquer elemento. “Toda unidade”, escreve Schelling, “pode apenas ser espiritual em seu modo e origem”¹²⁸, caso contrário as coisas nada comunicam ao nosso mundo interior e permanecem como meras formas vazias e abstratas. Não obstante, a perfeição de cada coisa não se encontra na imóvel forma morta, mas sim na força criadora

¹²¹ *Idem*, 619.

¹²² *Idem*, 620.

¹²³ *Idem*, 627.

¹²⁴ *Idem*, 628.

¹²⁵ *Idem*, *ibidem*.

¹²⁶ TILIETTE, X. La philosophie de l'art. In: _____. *L'Absolu et la Philosophie : essais sur Schelling*. Paris: PUF, 1987, p. 87.

¹²⁷ *SW*, VII, 293.

¹²⁸ *Idem*, 299.

que a faz persistir em sua existência¹²⁹. Todavia, ainda que a natureza seja a incessante vida, seu vigor criativo não se encontra desvencilhado das formas, ela é o próprio agente de sua produção. Por isso o observador da natureza deve atentar-se para o vínculo que une ambas, porém em um sentido distinto do qual, segundo Schelling, procedeu Wickelmann e conseqüentemente nunca demonstrou como as formas são engendradas a partir do conceito¹³⁰. Restringindo-nos à forma condicionada jamais encontraremos o incondicionado, a força que determina o determinado. Assim, na mera forma jamais poderemos notar a perfeição, a essência. Visto que uma expansão do condicionado não revela o incondicionado, este método é incapaz de executar o “milagre” através do qual o condicionado é elevado ao incondicionado e o humano ao divino¹³¹. Para fundirmos a forma rígida com a própria força fluída de nosso espírito em uma única fundição é necessário ultrapassarmos a forma para, em seguida, readquiri-la como algo “vivo e verdadeiramente sentido”. Se removermos, mesmo das mais belas formas, seu princípio ativo, nada resta senão atributos não essências¹³². Eis o que não pôde realizar o método “retroativo” de Wickelmann, pois mesmo partindo da forma à essência ele nunca almejou recuperar a forma a partir da essência em um movimento circular e completo. Cessando ao voltar-se à essência, ele apenas pôde encontrar um vazio, pois o conteúdo da essência é o determinado, a organização que dela decorre. A ciência da natureza é distinta da ciência humana, pois nela “o conceito não se distingue da ação nem o projeto de sua realização”¹³³. Por isso a matéria bruta parece realizar cegamente uma configuração regular: os corpos celestes, mesmo sem conhecer os números e o cálculo, executam em seus movimentos a mais elevada aritmética¹³⁴. Esta ciência ativa é o vínculo unificador, na natureza e na arte, do conceito com a forma, do corpo com a alma. Ela é o que demonstra como o eterno conceito de cada elemento singular projetado na mente infinita é materializado ou, em outros termos, ela é o liame entre a ideia suprassensível da beleza e o seu aspecto disposto aos sentidos. Assim, o artista deve afastar-se da criatura para, em seguida, compreendê-la espiritualmente. Neste movimento ele ascende ao “reino dos mais puros conceitos”; ultrapassa a criatura, com efeito, porém apenas para recuperá-la com milhares de ganhos e retornar à natureza¹³⁵. Encontramos a beleza, por conseguinte,

¹²⁹ *Idem*, 294.

¹³⁰ *Idem*, 296.

¹³¹ *Idem, ibidem*.

¹³² *Idem*, 299.

¹³³ *Idem, ibidem*.

¹³⁴ *Idem*, 300.

¹³⁵ *Idem*, 301.

apenas ao vislumbrá-la enquanto espírito. As meras formas, ainda que possam ser consideradas belas, são destituídas de beleza, pois o que lhes concede a beleza é algo além, é o universal, a essência, a “expressão do espírito interior da natureza”¹³⁶. Logo, a beleza é o ser completo e destituído de defeitos, e qual poderia ser a mais elevada finalidade da arte senão revelar este ser, aquilo que de fato existe na natureza? Dessa maneira, a arte afasta tudo o que não é essencial e, ao fazê-lo, suprime inclusive a temporalidade. Todo florescer da natureza possui apenas um único momento de perfeita beleza e, conseqüentemente, um único instante de plena existência. Exatamente neste instante “ele é o que é em toda a eternidade: além dele lhe sobrevém apenas um devir e um desvanecer”¹³⁷. A arte, ao expor a essência neste instante, a retira do tempo e “deixa-a aparecer em seu mais puro ser e na eternidade de sua vida”¹³⁸. Destarte o artista deve proceder do mesmo modo que o faz a natureza: primeiramente deve negar-se e descender ao particular assumindo o isolamento e todos os tormentos da forma. Este declínio, ele deve efetuar-lo com a mesma intenção da natureza que “sela a força do fogo e os raios da luz na dura pedra e a amável alma da sonoridade no rígido metal”¹³⁹.

Há assim um certo embate entre a vida e a resistência da forma que a faz, em muitos casos, ser dominada pela rigidez da forma e dissipar-se na petrificação. Visto que a vivência das plantas se caracteriza por uma receptividade, este embate fornece seus primeiros indícios no reino animal; nas rígidas conchas a natureza concebe suas primeiras obras, nestes involutórios o mundo animado se reúne novamente, através de um impulso artístico, ao reino da cristalização¹⁴⁰. A arte, por sua vez, não tem um início tão profundo quanto o da natureza, em vez de voltar-se primeiramente às mais modestas formas, ela considera, à partida, as mais elevadas. Decerto a beleza encontra-se difusa em toda parte, porém a essência é desenvolvida gradativamente e, conseqüentemente, diferentes graus de beleza são concebidos. Porém o grande objetivo da arte não se resume a expor unicamente um som ou um acorde particular, ela visa a plena “melodia da beleza”¹⁴¹. Por conseguinte, inicialmente ela se atém ao que há de mais elevado e desenvolvido na natureza, isto é, a humanidade onde o todo se manifesta sem limitações. Outra alternativa seria considerar todas as criações naturais em sua totalidade — trabalho provavelmente

¹³⁶ *Idem, ibidem.*

¹³⁷ *Idem, 303.*

¹³⁸ *Idem, ibidem.*

¹³⁹ *Idem, 304.*

¹⁴⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁴¹ *Idem, 304-305.*

irrealizável e, não obstante, dispensável, pois na humanidade a natureza reuniu o todo em um único elemento. Contudo, até mesmo a figura humana é, com efeito, uma forma a qual possui determinações. Mas o artista sabe reconhecer, na especificidade de cada objeto, a positividade que conduz à suprema beleza, o conteúdo infinito que subjaz às simples figuras. A forma bela é o aspecto exterior ou a base de toda a beleza e, como toda forma advém da essência, mesmo onde permanece apenas a forma ela consiste ainda na revelação sensível da essência, seu caráter. Diante disso, a beleza característica é a raiz a partir da qual a própria beleza nasce e se desenvolve. Decerto a essência excede a forma, mas ela nunca deixa de ser a inerente fundamentação da beleza: “na natureza, diferentemente de nosso pensamento, o esqueleto não se encontra separado de todos os viventes; [...] determinante e determinado se pressupõem e apenas existem em conjunto”¹⁴². Mas uma objeção pode emergir: é fácil notarmos, com efeito, que nem todas as formas são belas. “Mesmo em uma *Ilíada*”, escreve Schelling, “há lugar para um Tersites, e o que não teria lugar no grande poema heroico da natureza e da história!”¹⁴³. Nesses casos o particular não retém relevância e é logo subsumido pelo todo, pois aquilo que não é belo *per se* se torna belo na harmonia do todo¹⁴⁴. O particular deve ser sempre subordinado ao todo, uma exigência facilmente notada inclusive na pintura. Nela, o pintor realiza uma distinta, porém harmoniosa, distribuição na tela do espaço, luz, sombra e reflexo. Se, em contrapartida, o artista utilizasse a mesma medida da suprema beleza em todas as partes, toda a tela consistiria em uma inatural monotonia, visto que como já demonstrou Wickelmann, o mais elevado conceito de beleza é o mesmo em qualquer lugar. Neste cenário o detalhe, isto é, o particular, seria preferível ao todo¹⁴⁵.

A essência almeja, na natureza e na arte, se realizar e revelar-se primeiramente no particular e, por essa razão, em ambas a rigidez da forma é o que percebemos inicialmente. Com efeito, o ilimitado não poderia aparecer sem a limitação, assim como também não poderia existir a suavidade sem a dureza. A unidade, por conseguinte, apenas se torna sensível através da particularidade, da separação e da oposição. Todavia, diante desta exigência, conseqüentemente o espírito criador parece encerrado na forma e inacessível¹⁴⁶.

¹⁴² *Idem*, 307.

¹⁴³ *Idem*, 308-309.

¹⁴⁴ *Idem*, 309.

¹⁴⁵ *Idem*, *ibidem*.

¹⁴⁶ *Idem*, 310.

Visto que a essência não se restringe à forma, ela não é palpável, porém ainda assim é universalmente sentida através da graça. A obra natural é perfeita onde a graça encontra-se integralmente realizada, ali tudo foi cumprido e a alma e o corpo constituem uma plena harmonia. Este último é a forma e a graça, por sua vez, é a alma, porém não a alma em si, mas a alma da forma ou da natureza¹⁴⁷. Logo, a alma não é o princípio da individualidade, ao contrário, é através dela que o homem pode ultrapassar sua própria individualidade e amar desinteressadamente, sacrificar-se e, “o que é mais elevado, contemplar e reconhecer a essência das coisas, assim como na arte”¹⁴⁸. A alma, por conseguinte, não se resume a uma consideração da matéria e tampouco volta-se imediatamente a ela; a alma refere-se, na verdade, ao espírito que é a própria vida de todas as coisas. Mesmo surgindo em um corpo, ela é ainda livre da corporeidade cuja a consciência “paira sobre ela, nas mais belas formações, como um leve sonho do qual ela não é perturbada”¹⁴⁹. Não cabe à alma qualquer especificidade: sem saber, ela é ciência; sem ser boa, ela é o bem; sem ser bela, ela é a beleza¹⁵⁰. Porém a graça não coincide com a alma, ela é o seu sentimento [*Ahndung*] e proporciona naturalmente aquilo realizado pela alma através de uma força divina; a dor, o entorpecimento e até mesmo a morte é por ela transformada em beleza¹⁵¹. Desse modo, a alma jamais desvencilha-se do amor e até mesmo na dor o representa como uma sensação vivaz a qual subsiste apesar de todas as adversas contingências e eleva-se, conseqüentemente, à glória divina sobre as ruínas da vida manifesta. Assim, sendo a graça a transfiguração do espírito da natureza, ela é o vínculo entre a aparência sensível e o bem moral, o viés que conduz de um a outro e, por conseguinte, é evidente que a arte deve proceder em sua direção para atingir o seu ponto central. A beleza resultante da associação entre o bem moral e a graça sensível provoca em nós um arroubo e um deleitamento com o vigor de um milagre. Em diversas ocasiões ao longo de toda a extensão da natureza seu espírito revela-se independente da alma e, por vezes, até como oposto a ela; entretanto, onde reluz a graça, a natureza parece reunida ao amor divino e evoca a lembrança da unidade originária entre a essência da natureza e a essência da alma; neste ínterim o espectador percebe que “toda contradição é apenas aparente, que o amor é vínculo de todos os seres e que o mais puro bem é o fundamento

¹⁴⁷ *Idem*, 311.

¹⁴⁸ *Idem*, 312.

¹⁴⁹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹⁵¹ *Idem*, 313-314.

e o conteúdo de toda a criação”¹⁵². Ao revelar a essência, a arte supera-se e se torna nada além de um instrumento o qual revela a graça como o mero aspecto de uma vida mais elevada. Assim, a natureza simplesmente faz da arte um meio através do qual ela torna evidente a alma que nela reside¹⁵³. Logo, as artes plásticas realizam sua mais elevada capacidade ao expor os objetos tal como eles existem segundo sua ideia ou alma, isto é, sua natureza divina. Por isso, mesmo se nenhuma mitologia antecederesse a plástica, ela “já teria chegado por si só aos deuses, inventando-os se não os tivesse encontrado”¹⁵⁴. Diante disso, um artista como Rafael não era simplesmente um pintor, mas também filósofo e ao mesmo tempo poeta¹⁵⁵.

Bem como os impérios, estados e todas as ciências, a arte nasce de um estímulo oriundo das mais profundas forças do espírito, do entusiasmo. Porém não é apenas a força do indivíduo que realiza esta criação, mas sim o espírito difuso em todas as partes, “pois assim como as mais delicadas plantas dependem do ar e do clima, a arte especialmente depende da opinião pública, ela necessita de um universal entusiasmo pela beleza e sublimidade”¹⁵⁶.

Ravaisson e a aurora do Espiritualismo Francês

O *Discurso* de Schelling, como sugere Dominique Janicaud¹⁵⁷, certamente inspirou Ravaisson, logo não por fortuita coincidência as teses do filósofo alemão referentes à arte e a natureza recorrentemente coincidem com aquelas difusas no espiritualismo francês. O precursor do espiritualismo reconhece na obra de Schelling uma filosofia do espírito e da liberdade, por isso já em 1835 atribui a Schelling o título de maior filósofo daquele século¹⁵⁸. Nessa mesma época, logo após receber de Victor Cousin um relatório expondo a interpretação ravaissoniana da obra de Aristóteles, Schelling e Ravaisson expressam uma mútua admiração por suas respectivas obras e, em 1839, o ainda jovem Ravaisson vai a Baviera onde frequenta os cursos de Schelling em Munique e com ele mantém frutíferas discussões — das quais Ravaisson registrou diversos

¹⁵² *Idem*, 316.

¹⁵³ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁴ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁵ *Idem*, 320.

¹⁵⁶ *Idem*, 326.

¹⁵⁷ JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 95.

¹⁵⁸ PANIS, D. Ravaisson et Schelling. *Les Études philosophiques*, n. 3, jul./set. 1988, p. 401.

ensinamentos em seus fragmentos. Essa espécie de “aliança” entre ambos teve determinantes consequências na filosofia francesa ao longo do século XIX. Eis o que escreve o espiritualista a Edgar Quinet durante sua estadia na Baviera:

Schelling sai hoje dessa nuvem escolástica, ele renuncia àquilo que chama de *seco formalismo* e o *estéril inchaço* de toda essa lógica, e ele já deu em seus cursos, os quais eu leio, os elementos de uma filosofia livre e substancial e, como ele a denomina, verdadeiramente *positiva*. Eu encontro, e ele também, uma conformidade singular entre essa direção nova e aquela que creio entrever e a qual tentei esboçar. É talvez isso que me faz ver a filosofia *positiva* sob um dia de esperança. Mas em todo caso, essa filosofia não foi destinada, aqui ao menos, e na direção na qual Schelling está engajado, a fazer uma nova época científica, ela terá no mínimo o efeito de livrar o espírito alemão dessa camisa de abstrações onde nós o amarramos, de tirar o santo de sua prisão lógica. E é talvez na França, em terra virgem, que nós possamos realizar a promessa e completar o ideal que se descobre. — Do resto, a guerra entre Schelling e os alunos turbulentos de Hegel é violenta e apaixonada¹⁵⁹.

Segundo Alexandre Koyré, uma escola hegeliana jamais se formou na França pois Hegel nunca possuiu em solo francês um discípulo autêntico tal como foi Ravaisson em relação a Schelling¹⁶⁰. Com efeito, Ravaisson entrevê na França, local desprovido da hegemonia do hegelianismo, solo fértil para o desenvolvimento do projeto de uma nova época científica compartilhado com Schelling. Assim, somos conduzidos da “Revolução do Espírito” empreendida entre os germânicos ao espiritualismo francês. Porém, ainda que Ravaisson encontre na doutrina de Schelling um correlato, em muitos aspectos, de sua própria filosofia, ele já havia estabelecido sua peculiar concepção de natureza antes mesmo de conhecer as obras fundamentais de Schelling. O esboço de uma nova direção mencionado a Edgar Quinet é o seu *De l’habitude*, obra mais tarde elogiada por Schelling¹⁶¹ na qual, partindo de um diálogo com as teses de Maine de Biran, o autor estabelece a primeira exposição de uma compreensão espiritualista da natureza.

Assim como Schelling, Ravaisson também desenvolve uma filosofia do Absoluto. Como nota Dominique Janicaud¹⁶², o problema da unidade do Todo perpassa toda a obra de Ravaisson, algo notável já nas asserções iniciais de seu *De l’habitude*. Segundo o autor,

¹⁵⁹ RAVAISSON, F. Carta de Ravaisson a Edgar Quinet. In: DAVID, M.; RAVAISSON, F. Le séjour de F. Ravaisson à Munich d’après une lettre inédite. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, v. 142, 1952, p. 455-456.

¹⁶⁰ KOYRÉ, A. *Études d’histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971, p. 225. Apud JANICAUD, D. Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling. *Les Études philosophiques*, n. 4, out./dez. 1984, p. 451.

¹⁶¹ SCHELLING, F. W. J. Deux Lettres de Schelling. In: QUINET, E.; RAVAISSON, F.; SCHELLING, F. W. J. et. al. Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling. *Revue de Métaphysique et Morale*, v. 43, n. 4, out. 1936, p. 506.

¹⁶² JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 84.

o hábito — essa espécie de segunda natureza — não é simplesmente adquirido, mas é contraído como resultado de uma mudança e, por essa razão, é a própria mudança que o concebe. Da mutabilidade passageira emerge o hábito permanente, ele é o que subsiste da própria mudança a qual constitui sua causa. Logo, ele subsiste de uma mudança que não é mais e para uma mudança que ainda não é, para uma transformação possível¹⁶³. Não obstante, “toda mudança se realiza em um tempo; desse modo, o que engendra no ser um hábito não é a mudança, enquanto ela apenas modifica o ente, mas enquanto ela se realiza no tempo”¹⁶⁴. Porém, sendo o tempo um fluxo ininterrupto, uma difusão sem limites da sucessão, como poderíamos compreender toda mudança no seu interior sem recorrermos a algo que subsiste e dura? “Em mim”, escreve Ravaisson “se encontra a substância, no tempo e igualmente fora do tempo, medida da mudança como da permanência, tipo da identidade”¹⁶⁵. O tempo, estabelece o *De l’habitude*, “é a primeira lei e a forma necessária da consciência. Tudo que é na consciência é uma mudança tendo sua duração em um sujeito que dura e não muda”¹⁶⁶. Mas notemos ainda que hábito enrijece-se cada vez mais à medida que a modificação que o ocasionou tende a ser repetida, por isso ele consiste em uma disposição procedente de uma mudança concebida para perpetuar a continuidade dessa mesma mudança. Por conseguinte, o “hábito não implica apenas a mutabilidade; ele não implica apenas a mutabilidade em qualquer coisa que dura sem modificar-se; ele supõe uma mudança na disposição, na potência, na virtude interior disso em que a mudança se passa, e que não muda”¹⁶⁷. A mais elementar definição de vida, segundo Ravaisson, nos informa que ela consiste, à partida, em um movimento no qual o vivente incessantemente cria-se¹⁶⁸ e, neste cenário, o hábito é algo que subsiste no decorrer da constante mudança — eis o atributo privilegiado que o coloca no centro da investigação sobre a natureza, ele não apenas deriva da mudança, mas visa perpetuá-la. Diante desta constatação já podemos entrever que o hábito é “uma natureza adquirida, uma *segunda natureza* que tem sua razão última na natureza primitiva, mas que somente a explica ao entendimento. É enfim uma natureza *naturada*, obra e revelação sucessiva da natureza *naturante*”¹⁶⁹. Logo, “a definição do hábito”, complementa Dominique Janicaud,

¹⁶³ RAVAISSON, F. De l’Habitude. In: _____. *De l’habitude Métaphysique et morale*. Op. cit., p. 106.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 122.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 129.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 107-108.

¹⁶⁸ RAVAISSON, F. Métaphysique et morale. In: _____. *De l’habitude Métaphysique et morale*. Op. cit., p. 183.

¹⁶⁹ RAVAISSON, F. *De l’Habitude*. Op. cit., p. 139.

“implica necessariamente a da natureza e que uma filosofia do hábito é uma filosofia da natureza”¹⁷⁰.

Se a vida é movimento, as formas elementares de vida são aquelas capazes de moverem-se, elas consistem em *corpos* individuais. Assim, com “a vida começa a individualidade”, mas na mesma medida em que ela engendra entes singulares também forma, com o conjunto destes, um mundo único e indivisível, uma unidade sucessiva no tempo que inclui a heterogeneidade do espaço¹⁷¹. Sem dúvida, o limitado apenas existe em oposição ao ilimitado, por isso para constituir uma existência individual é necessária ainda uma existência total, uma unidade. Mas há ainda outra unidade homogênea no espaço, trata-se da síntese dos objetos inorgânicos que se contrapõem aos seres vivos, pois em sua homogeneidade, no reino inorgânico não há seres dotados de essências próprias e persistentes no decorrer da mudança, mas apenas o ser. Decerto é possível dividir indefinidamente toda a extensão da matéria, como faz todo o Universo em cada pedra e grão de areia, e esta divisão infinita é justamente o que indica a ausência de uma inerente individualidade. Nessa síntese homogênea, o reino inorgânico, há apenas uma existência indefinidamente divisível e múltipla onde “o fato parece se confundir com a lei, e a lei com a causa na uniformidade de uma necessidade geral. Não há substância determinada e energia individual onde a potência reside, e onde pode se estabelecer e se conservar um hábito”¹⁷². Por essa razão, além do mundo orgânico a vida engendra um outro à parte, o mundo inorgânico. Este último, segundo Ravaisson, é o “império do Destino” e aquele, por sua vez, “o império da Natureza”¹⁷³ onde reluz pela primeira vez a liberdade. Tal é a primeira formulação do dualismo de ravaissonianiano que, todavia, consiste em um dualismo relativo. Não há, ao cabo, duas substâncias distintas e desvinculadas na natureza, mas ambos os elementos na dualidade supõem-se e se complementam¹⁷⁴. Ademais, esta díade pode ainda ser descrita como a oposição entre a espontaneidade e a receptividade e, o que a natureza evidencia em seu desenvolvimento, é uma crescente predominância da espontaneidade sobre a receptividade mediada pelo hábito. Logo, se a natureza consiste em um gradativo predomínio da espontaneidade sobre a receptividade, o hábito não apenas pressupõe a natureza, mas é um desenvolvimento no

¹⁷⁰ JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Op. cit., p. 40.

¹⁷¹ RAVAISSON, F. *De l'Habitude*. Op. cit, p. 110.

¹⁷² *Idem*, p. 109-110.

¹⁷³ *Idem*, p. 111.

¹⁷⁴ “A vida é superior à existência inorgânica; mas por isso mesmo ela a supõe como sua condição” *Idem, ibidem*.

próprio sentido de sua realização, ele visa a inerente disposição da natureza. Esta asserção, à partida, pode parecer paradoxal: sendo o hábito uma mera repetição, uma anulação da espontaneidade, como pode ser ele uma concepção no sentido da própria espontaneidade? A autêntica proposição de Ravaisson para esta problemática pode ser considerada o epítome de sua metafísica, trata-se da definição de natureza como o local onde *les extrêmes se touchent* ou onde o Princípio é o Fim.

Todo movimento, inclusive aquele que constitui a vida, visa sempre um fim determinado, assim:

à medida que o fim se confunde com o movimento, e o movimento com a tendência, a possibilidade, o ideal se realiza. A *ideia* se torna *ser*, o ser mesmo e todo o ser do movimento e da tendência que ele determina. O hábito é cada vez mais uma *ideia substancial*. A inteligência obscura que sucede pelo hábito à reflexão, essa inteligência imediata onde o objeto e o sujeito são confundidos, é uma intuição real, onde se confundem o real e o ideal, o ser e o pensamento¹⁷⁵.

O desígnio da natureza, seu grande princípio ou ideia, torna-se cada mais evidente, materializa-se, quanto mais se desenvolve a natureza em sua tendência original. Todo movimento voluntário é precedido por uma vontade, logo a própria natureza é uma contínua revelação da grande Vontade a contemplar seu próprio objeto:

A Vontade faz apenas a forma da ação; a liberdade irrefletida do Amor constitui toda substância, e o amor não se distingue mais da contemplação daquilo que ele ama, nem a contemplação de seu objeto, é ali o fundo, a base e o começo necessário, é o estado de *natureza*, no qual toda vontade envolve e pressupõe a espontaneidade primordial. Toda a natureza está no desejo, o desejo no bem que o atrai. Assim se verifica rigorosamente essa profunda fala de um profundo teólogo: “A natureza é a graça complacente”. É Deus em nós, Deus oculto simplesmente por estar tão interiormente, e nesse fundo íntimo de nós mesmos onde não descendemos¹⁷⁶.

A compreensão da unidade de todo o movimento da natureza, segundo Ravaisson ocorre através da consciência, pois nela “é o mesmo ente que age e que vê o ato, ou melhor, o ato e a visão do ato se confundem. O autor, o drama, o ator, o espectador, são apenas um. Somente assim podemos esperar surpreender o princípio do ato”¹⁷⁷ e, não obstante, ela nos permite inferir não apenas a lei aparente, mas também “o *como* e o *porquê*”¹⁷⁸. A consciência, sendo ela a primeira e imediata medida da continuidade, nos permite inferir a unidade em todo o movimento da natureza e se sente expirar na vontade da qual decorre

¹⁷⁵ *Idem*, p. 136.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 152-153. A citação refere-se a Fénelon.

¹⁷⁷ *Idem*, *ibidem*.

¹⁷⁸ *Idem*, 119.

toda a sucessão¹⁷⁹. Já no *De l'habitude* constamos uma compreensão da vida que, através da consciência, é conduzida no decorrer do “imenso poema da criação”¹⁸⁰ ao amor como grande Vontade ou, em outros termos, como a determinação essencial do Universo:

Os extremos se tocam em toda parte, o princípio e o fim se confundem. Essa inteligência imediata, é o pensamento concreto, onde a ideia é confundida com o ser. Essa vontade imediata, é o desejo, ou melhor, o amor, que possui e que deseja ao mesmo tempo. Esse pensamento e esse desejo, essa ideia substancializada no movimento do amor, é a Natureza¹⁸¹.

Após a convivência com Schelling e um delongado contato com sua obra, Ravaisson refere-se à unidade da vida — já considerada no *De l'habitude* — através do conceito de Absoluto. Tal conceito é equivalente, nos escritos de Ravaisson, à Divindade e, assim como na obra de Schelling, ele consiste na absoluta identidade entre o pensamento e o pensado¹⁸². Em Deus, no infinito, segundo Ravaisson a vontade é idêntica ao amor o qual não se distingue do bem e da beleza absoluta. Em nós esta vontade impelida pelo amor, sua lei interior, e em contato com a sensibilidade que lhe apresenta imagens do bem absoluto alteradas pelo meio onde elas se representam, vagueia incerta deste bem infinito e inteiramente livre e acaba por encaminhar-se sempre aos bens imperfeitos onde ela alheia frações de sua independência. Esta vontade é, na natureza à qual pertencemos por intermédio dos inferiores elementos de nosso ser, iluminada apenas por uma luz de razão e perdura como sob o charme eficaz da forma particular que a representa e parece obedecê-la passivamente. Mesmo nas mais sombrias regiões da vida corpórea parece se fazer presente uma misteriosa ideia de bem e de beleza a qual explica a origem dos movimentos e, por essa razão, já notava Leibniz que aquilo por nós denominado de necessidade física é uma necessidade moral que implica liberdade ou ao menos espontaneidade em vez de excluí-las¹⁸³. Ao refletir sobre si a partir de um ponto de vista interior, a alma não apenas vislumbra o infinito do qual ela emana, mas também *se reconhece* gradativamente a dispersar-se pela matéria e, a multiplicidade de unidades disposta na natureza, se esvanece na cadeia dos fenômenos. Encontramos, por conseguinte, na alma tudo o que se desenvolve na natureza e podemos compreender a antiga proposição Aristotélica “segundo a qual a alma é lugar de todas as formas”¹⁸⁴.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 139.

¹⁸⁰ RAVAISSON, F. *Testament philosophique*. Paris: Allia, 2008, p. 76.

¹⁸¹ RAVAISSON, F. *De l'habitude*. Op. cit., p. 157.

¹⁸² RAVAISSON, F. *Testament philosophique*. Op. cit., p. 33.

¹⁸³ RAVAISSON, F. *La philosophie en France au XIXe siècle suivie du Rapport sur le Prix Victor Cousin*. Paris: Hachette, 1895 (Reimp. 2012), p. 270-271.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 271.

Sendo os objetos no espaço representações das fases percorridas pela alma na sucessão de seus estados, evidencia-se também a definição leibniziana do corpo como “um espírito momentâneo”¹⁸⁵. Porquanto a alma desdobra sucessivamente seu conteúdo em um *presente indiviso*, compreendemos ainda a pertinência da doutrina platônica ao afirmar que todos os elementos concebidos no finito são o que o infinito contém em unidade. “A natureza”, afirma Ravaisson em uma definição lapidar, “é como uma refração ou dispersão do espírito”¹⁸⁶. Em especial esta refração é um tema central no *Testament philosophique* onde a natureza é descrita como uma espécie de espelho da essência, uma concepção do próprio ser em sua perfeição para conhecer-se. O mundo, escreve o autor, consiste em “uma revelação progressiva da divindade criadora e da alma”¹⁸⁷ e, na consciência, “o pensamento tende a se espalhar em ideias onde ela se reflete de certa maneira e se reconhece. Cada vivente, chegado a seu ponto de perfeição, tende a se reproduzir para alcançar no que ele engendra uma mais plena posse de seu ser”¹⁸⁸. Esta história da alma a conhecer-se é continuada e finalizada pela humanidade e sua arte¹⁸⁹ e, quanto mais os produtos da consciência identificam-se com a própria consciência, mais nos aproximamos da Divindade — a identidade absoluta. Assim, a vivência humana, em seu sentido original, é a conquista do Absoluto.

Todas as demais obras posteriores ao *De l’habitude*, através de uma via mais simples, confluirão nas mesmas teses expressas na filosofia tardia de Schelling. Em especial o *Testament philosophique* fará importantes adições sendo uma delas o sentimento heroico como emoção a qual insere o indivíduo no próprio ensejo divino, o grande movimento da natureza — a isto referir-nos-emos nos capítulos subsequentes.

Realizamos inicialmente a disposta menção da filosofia de Schelling pela seguinte razão: ela nos conduz à origem do espiritualismo francês ou, mais especificamente, à obra de Félix Ravaisson. Como afirma Dominique Janicaud¹⁹⁰, a obra de Ravaisson permanece incompreensível sem uma remissão à doutrina de Schelling e, não obstante, sugerimos que de modo similar a obra de Bergson pode ser melhor compreendida se confrontada com as teses elementares de Ravaisson pois, como demonstraremos nos capítulos

¹⁸⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁸⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁸⁷ RAVAISSON, F. *Testament philosophique*. Op. cit., p. 66.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 33.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 66.

¹⁹⁰ JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Op. cit., p. 99.

subsequentes, no desfecho de sua obra — em *Les deux sources de la morale et de la religion* — Bergson reencontra princípios elementares já expostos na filosofia de Ravaisson. Em toda a extensão de *Les deux sources de la morale et de la religion* ressoam proposições da “filosofia heroica” apresentada no *Testament philosophique* e, esta relação, abordaremos futuramente. Por ora, vale mencionarmos que não apenas a derradeira obra do filósofo da duração aproxima-se do legado de Ravaisson, mas também sua filosofia da natureza, tal como exposta em *L'évolution créatrice*, é essencialmente uma compreensão espiritualista da natureza e já em seus capítulos iniciais podemos notar a herança do absoluto relegada ao bergsonismo.

Como menciona Dominique Janicaud, o espiritualismo francês “reagrupa essa família de espíritos que, na segunda metade do século XIX e mesmo no início do século XX, procura uma renovação da metafísica e uma via direta em direção ao absoluto em um aprofundamento metódico da vida interior”¹⁹¹. Seguindo o legado espiritualista, Bergson igualmente desenvolve uma filosofia do absoluto, porém ainda que o Absoluto de Ravaisson e Schelling sejam concepções similares, Bergson procede por uma via estritamente singular ao encontra-lo na verdadeira temporalidade e através da filosofia *sub specie durationis*.

Bergson e o absoluto na duração

Como mencionávamos inicialmente, a constatação da verdadeira temporalidade, aquele “presente perpétuo”, nos permite concluir que “O universo dura. Quanto mais nos aprofundamos na natureza do tempo, mais compreendemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”¹⁹². Contudo, ainda que o tempo percebido como indivisível seja “a coisa mais clara do mundo”¹⁹³, nossa tendência habitual nos conduz, inerentemente, a uma compreensão inadequada da evolução da vida; no decorrer do processo evolutivo analisamos, como descreve Gillouin, “uma coisa, mas não um progresso; decompomos do extenso, mas não da duração”¹⁹⁴. Porém uma simples ocorrência, como denota Bergson já no início de *L'évolution*

¹⁹¹ *Idem*, p. 5.

¹⁹² BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 11.

¹⁹³ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 166.

¹⁹⁴ GILLOUIN, R. Sa Philosophie. In: BERGSON, H.; GILLOUIN, R. *Henri Bergson*. Paris: Louis-Michaud, 1910, p. 15

créatrice, atesta a relevância da duração e seu caráter absoluto: se preparamos um copo de água com açúcar inevitavelmente devemos aguardar o açúcar dissolver-se:

Este pequeno fato é grande em ensinamentos. Pois o tempo que eu espero não é mais o tempo matemático que se aplicaria também ao longo da história inteira do mundo material, mesmo se esta se estendesse de uma vez no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com uma certa porção de minha duração a mim, que não pode ser alongada ou retraída de acordo com minha vontade. Não trata-se mais do pensado, mas do vivido. Tal não é mais uma relação, é algo absoluto¹⁹⁵.

Sendo o tempo inevitavelmente duração, é fácil percebermos que o grande cosmos não termina e inicia-se novamente a todo instante, ele dura; logo seu passado não se desvaneceu por completo e nos aturdiu em uma completa insegurança. Algo persiste e está contido no tempo. A duração é primeiramente um prolongamento inerentemente indiviso, assim nossa conjuntura atual é o desdobramento do passado remoto no qual a vida surgiu em nosso mundo. Tal consiste em uma proposição indubitável, decerto, mas para além de sua elementaridade ela contém apontamentos da mais elevada ordem. Qual a grande intenção dos primeiros seres imbuídos de um pujante impulso criador responsável por toda a difusão da vida em nosso planeta? Se presenciássemos este processo em seus estágios iniciais certamente pouco poderíamos saber; hoje, porém, há muito a se dizer.

Seja ela ainda incompleta, a história da evolução da vida nos permite “entrever como a inteligência se constitui por um progresso ininterrupto, ao longo de uma linha que ascende, através da série dos Vertebrados, até ao homem”. Não obstante, “Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são feitas”¹⁹⁶. Tais são as sentenças iniciais de *L'évolution créatrice*, elas antecipam a principal constatação obtida a partir de um olhar sobre todo o processo evolutivo: a consciência enquanto princípio de inventividade. Assim, se admitirmos sua operação desde os estágios iniciais da vida o surgimento da consciência humana e o longo percurso que precede este acontecimento revelarão uma conformidade significativa.

Mas há ainda outras evidentes observações a serem enunciadas. À partida, o que podemos constatar ao considerarmos a evolução? Como dizíamos, ela é uma diluvial criação de indivíduos, formas de vida jorantes ao longo de todo nosso planeta. Logo,

¹⁹⁵ BERGSON, H. *L'Évolution créatrice*. Op. cit., p. 9-10.

¹⁹⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. V.

seria a criação de individualidades o grande objetivo do processo evolutivo? A possível circunscrição de indivíduos, todavia, é relativa. Podemos delimitar infinitamente individualidades na natureza, mas em nenhuma parte a individualização realizou-se plenamente¹⁹⁷, uma parte separada de um organismo, por exemplo, não é capaz de viver separadamente. Mais adequado seria dizermos que há na evolução uma *tendência à individualização*¹⁹⁸. Além disso, esta tendência jamais culmina em individualidades absolutas, pois a própria necessidade dos organismos de perpetuarem-se no tempo os condena a jamais estarem completos no espaço¹⁹⁹. Para qualquer ser vivo não há dois momentos idênticos ou a estagnação em um estado singular, a temporalidade sempre suscita a novidade. É inerte, em contrapartida, a matéria bruta.

A questão da individualidade é provavelmente um dos mais complexos temas de *L'évolution créatrice*. Interessa-nos, porém, não o longo exame empreendido por Bergson, mas sua proposição apresentada em contraposição às demais examinadas. A concepção de Bergson é evidentemente antagônica às recorrentes teorias vitalistas desenvolvidas ao longo do século XIX. Embora seja clara esta oposição, isto não significa, porém, que sua exposição não tenha sido incompreendida. Richard Dawkins, por exemplo, lamenta que “Henri Bergson — um vitalista — representa o mais próximo de um cientista em toda a lista dos cem ganhadores do Prêmio Nobel de Literatura”²⁰⁰. Uma leitura diligente, em contrapartida, revela que a teoria bergsoniana encontra-se mais próxima do darwinismo do que do vitalismo²⁰¹. Um princípio vital, tal como propõem os vitalistas, o qual contém uma finalidade interna responsável pela formação dos indivíduos é uma sugestão improcedente. Todo ser vivo individual não é totalmente independente e isolado de todo o resto e por isso não podemos atribuir a cada um separadamente uma espécie de princípio único e exclusivo. Entre os vertebrados superiores os homens são decerto os seres vivos mais individualizados, todavia estes não são mais que o desenvolvimento do óvulo fecundado por um espermatozoide, logo todos os indivíduos desta espécie consistem em desenvolvimentos dos zigotos de seus parentes, seu princípio não está em si, mas em outros dos quais ele é dependente e estritamente ligado²⁰².

¹⁹⁷ *Idem*, p. 12.

¹⁹⁸ *Idem*, p. 13.

¹⁹⁹ *Idem*, *ibidem*.

²⁰⁰ DAWKINS, R. *A grande história da evolução: na trilha dos nossos ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 639.

²⁰¹ Para uma explanação detalhada desta contraposição, ver MONEGALHA, F. A “marcha para visão” em A Evolução Criadora. In: MARQUES, S. T.; PINTO, D. C. M. (orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 221-243.

²⁰² BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 43.

Ademais, toda a história da evolução não ilustra o surgimento de inúmeras espécies as quais, embora distanciem-se em certa medida, são ainda assim desenvolvimentos umas das outras? Consequentemente, “Se há uma finalidade no mundo da vida, ela abarca a vida inteira em um único e indivisível abraço”²⁰³.

A finalidade comum precursora da criação dos diversos seres vivos é algo muito bem ilustrado pela “marcha para a visão”. Como poderíamos explicar o fato de que ao compararmos o olho de um vertebrado e de um molusco como o *Pecten maximus* encontramos em ambos “as mesmas partes essenciais, compostas de elementos análogos”, visto que o olho do molusco possui retina, córnea e um cristalino de estrutura celular semelhante à humana?²⁰⁴. A adaptação não seria um fator suficiente para explicar esta coincidência, pois as duas espécies encontram-se em linhas evolutivas divergentes e em ambientes extremamente distintos, logo não é a influência do ambiente que causa criações como esta, por isso ela mostra-se insuficiente para explicar completamente a inventividade no interior de todo o processo evolutivo. Além da adaptação há ainda outras duas proposições as quais propõem uma fórmula para toda a variabilidade das espécies e suas semelhanças, o mecanicismo e o finalismo, porém ambas são insuficientes principalmente por ignorarem um fator essencial: o tempo. Que seja possível inferir uma destinação para a vida, ainda assim ela inevitavelmente ocorrerá na duração, logo jamais poderia ser constatada de antemão, antes de sua realização. Para a tese finalista comum, porém, o tempo é inútil, pois a evolução seria simplesmente a execução de um plano determinado o qual poderia ocorrer de uma vez ou ser desacelerado sem nada mudar e o mecanicismo, por sua vez, admite a mesma crítica. Diante da insuficiência das já recorrentes proposições científicas Bergson elabora sua própria admitindo o que havia de aceitável nas já estabelecidas e incluindo o que lhes faltava. Assim, a concepção bergsoniana não nega a existência de mecanismos individuais, de uma finalidade comum e tampouco a adaptação e a imprevisibilidade do processo evolutivo, todos estes fatores são conciliados por Bergson através de seu *elã vital*.

“Se a vida realiza um plano”, estabelece o autor, “ela deverá manifestar uma harmonia mais alta na medida em que avança mais longe”²⁰⁵. A unidade da vida jamais poderia ser constatada antecipadamente, mas apenas posteriormente ao estabelecimento da harmonia que a denota. Por isso “A unidade vem de uma *vis a tergo*: ela é dada no

²⁰³ *Idem, ibidem.*

²⁰⁴ *Idem, p. 63.*

²⁰⁵ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 104.

princípio como uma impulsão”²⁰⁶. Assim, a verdadeira finalidade da vida é, como diz Jankélévitch, imanente²⁰⁷.

Embora o elã vital represente um ímpeto de criação, ele não é apenas um movimento avante²⁰⁸. Ainda que seja único, as direções nas quais ele é lançado são divergentes, conseqüentemente, a multiplicidade engendrada não consiste apenas em seres vivos distintos em termos de intensidade, com características mais ou menos acentuadas, mas é sobretudo uma diferença de natureza. Eis a imagem bergsoniana:

O movimento evolutivo seria coisa simples, determinaríamos rapidamente a direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável àquela de uma bala carregada lançada por um canhão. Mas temos que lidar aqui com um obus que imediatamente rebentou-se em fragmentos, os quais, sendo eles mesmos espécies de obuses, explodiram por seu turno em fragmentos destinados a rebentarem-se mais uma vez, e assim seguindo-se por um longo tempo. Apenas percebemos o que está mais próximo de nós, os movimentos espalhados dos estilhaços pulverizados. É partindo deles que devemos remontarmo-nos, de grau em grau, ao movimento original²⁰⁹.

Esta metáfora, como as demais nos escritos bergsonianos, é rica em informações. Notemos primeiramente, como menciona Henri Gouhier, que “Não poderíamos conceber um elã que não existisse em ato, que estivesse a lançar-se”²¹⁰. O obus *imediatamente* explodiu e, neste momento quando “cada fragmento explode, há uma projeção na direção do alto e queda para baixo. E este dualismo é radical: o que haveria de mais oposto do que dois movimentos em sentido inverso?”²¹¹. Os dois sentidos da vida são inerentes ao desenrolar inicial do elã vital e, a imagem em causa, denota-os claramente. “Quando o obus rebenta, sua fragmentação particular explica-se toda ao mesmo tempo pela força explosiva da pólvora que ela contém e pela resistência que o metal lhe opõe”²¹², escreve Bergson. Qualquer movimento no Universo poderia decorrer-se infinitamente se não encontrasse resistência, mas um universo sem resistência seria um universo sem matéria. A força explosiva do obus igualmente ocorre em um âmbito repleto de materialidade, logo o choque entre ambas é o que define em última instância o resultado da explosão. Por isso também a fragmentação das espécies e dos seres vivos individuais “possui duas séries de causas: a resistência que a vida sente da parte da matéria bruta, e a força

²⁰⁶ *Idem, ibidem.*

²⁰⁷ JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 2008, p. 136.

²⁰⁸ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 105.

²⁰⁹ *Idem*, p. 99.

²¹⁰ GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: J. Vrin, 1999, p.71.

²¹¹ *Idem, ibidem.*

²¹² BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 99.

explosiva — devida a um equilíbrio instável de tendências — que a vida carrega em si”²¹³. Se a explosão ocorreu de uma só vez e encontrou resistência já podemos, diante destes fatos, presumir que o ímpeto suscitado será finito, isto é, em um momento sucumbirá à resistência sem perpetuar-se infinitamente. Se tal é um acontecimento inevitável, sua ocorrência, porém, é variável. Há duas forças contrárias a atuar neste processo, uma ascendente e outra descendente e, ser impulsionado pela primeira ou seguir o sentido da segunda são os dois grandes sentidos da vida²¹⁴. Decerto a imensa variabilidade de formas de vida na Terra nos mostra que a vida pareceu lançar-se em incontáveis direções, porém veremos que, em razão das duas principais causas atuantes, toda a multiplicidade das formas de vida pode ser organizada em três grandes direções: torpor vegetativo, instinto e inteligência.

Todavia não foi apenas um choque sucedeu-se no surgimento da vida em nosso planeta, um olhar sobre as audazes soluções engendradas por toda a multiplicidade de espécies nos permite inferir que, utilizando a expressão de Camille Riquier, a vida não apenas luta, mas age com argúcia²¹⁵. Além disso, “as causas verdadeiras e profundas” da divisão observável no decorrer da evolução “são aquelas que a vida traz consigo. Pois a vida é tendência, e a essência de uma tendência é se desenvolver em forma de germe, criando, para o único fato de seu crescimento, as direções divergentes entre as quais se partilhará seu elã”²¹⁶. Novamente uma experiência simples nos permite verificar a validade desta proposição, pois como mencionávamos, qualquer um de nós pode, ao rever sua história, constatar que “sua personalidade de criança, embora indivisível, reunia nela as pessoas diversas que poderiam restar fundidas em conjunto porque estavam em estado nascente”²¹⁷. É evidente, neste excerto, a similitude, ou melhor, a natureza comum entre o Todo e eu ou, em outros termos, entre nossa consciência e o Absoluto.

Os primeiros seres vivos certamente consistiam em pequenas massas protoplasmáticas com aspecto similar às Amebas²¹⁸, uma das primeiras realizações destes seres foi empenhar-se no próprio crescimento, um empreendimento, é claro, como todas as demais ações, condicionado pela resistência e pelos limites da matéria. Por

²¹³ *Idem, ibidem.*

²¹⁴ Cf. *Idem*, p. 246.

²¹⁵ RIQUEIR, C. Les directions de l'évolution. In : FRANÇOIS, A. *L'évolution créatrice de Bergson*. Op. cit., p. 148.

²¹⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 100.

²¹⁷ *Idem*, p. 101.

²¹⁸ *Idem* p. 100.

consequente, o engrandecimento cessou em alguma medida e o esforço orientou-se na formação de organismos com a duplicação e divisão de trabalho que, embora aumentasse a multiplicidade de elementos, os unia através de um “indissolúvel liame”²¹⁹. Os organismos mais complexos engendrados posteriormente passaram a acentuar distintas características as quais foram cruciais para o seu desenvolvimento, a primeira delas, por exemplo, é o modo de alimentação.

Os dois grandes reinos emergentes na Terra, animal e vegetal, aprimoraram duas formas divergentes de alimentação. Os vegetais obtém energia a partir do solo e da atmosfera o que, conseqüentemente, lhes torna dispensável a mobilidade. Já os animais prescindem da capacidade de síntese possuída pelos vegetais, logo apenas usufruem desta energia, em especial azoto e carbono, caso a obtenha dos vegetais ou de algum outro animal que a adquiriu previamente. Por conseguinte, ambos desenvolveram-se em duas tendências distintas, uma marcada pela fixidez e a outra pela mobilidade. Isso não significa, porém, que a fixidez não esteja presente nos animais e tampouco que a mobilidade seja nula nos vegetais, lembremos que para Bergson cada grupo se define pela tendência a acentuar determinadas características, e não pela posse das mesmas²²⁰. Contudo a fixidez, quando surge no animal, incorre mais em um torpor do que em desenvolvimento, “como um torpor no qual a espécie teria caído, como uma recusa de evoluir mais longe em certo sentido”²²¹. Eis um conceito imprescindível para compreendermos a evolução: o torpor vegetativo.

A mobilidade da qual dispõem os animais fez com que estes se defrontassem com diversos obstáculos os quais os vegetais, por sua vez, não encontraram. Mobilidade implica escolha, ação e reação, o que acarretou nos animais no desenvolvimento do sistema nervoso. Já os vegetais conduziram o ímpeto inventivo em outras direções, desenvolvendo, por exemplo, engenhosas estratégias de reprodução, mas todas numa direção distinta daquela que leva ao sistema nervoso e à ação livre que caracteriza os vertebrados superiores. Isso ocasionou nos vegetais o que podemos chamar de uma “anulação da consciência”, pois a consciência é, de certo modo, “*uma diferença aritmética entre a atividade virtual e a atividade real*”²²² e, conseqüentemente, onde a atividade real é a única possível, a consciência é anulada. Entretanto, notemos que a

²¹⁹ *Idem, ibidem.*

²²⁰ *Idem, p. 107.*

²²¹ *Idem, p. 110.*

²²² *Idem, p. 145.*

consciência é sempre anulada, mas nunca nula²²³. Esta asserção permite-nos entrever um importante aspecto da evolução: enquanto esta se perpetua ela é consciência a se desenvolver, ou seja, é movimento, escolha, ação e hesitação. A própria disparidade entre as tendências nos fornece uma interessante imagem desta consciência, pois mesmo se desenvolvendo em sentidos opostos, por fim animais e vegetais complementam-se uns aos outros — um desenvolve aquilo que o outro não possui, mas ao final tornam-se interdependentes, isto é, formam uma multiplicidade a qual é a expressão de uma unidade.

Se o torpor vegetativo fez com que a mobilidade e a inventividade cessassem nos vegetais, é o reino animal o qual devemos acompanhar para encontrarmos as criações ulteriores mais próximas da finalidade do elã vital. Assim, podemos notar que no subfilo dos vertebrados a mobilidade culminou na formação do sistema nervoso enquanto a via dos artrópodes se ajustou em um modo de ação distinto que caracteriza a segunda grande via através da qual o reino animal evoluiu.

Quando uma vespa do gênero *Sphex* paralisa sua vítima, ela o faz como procedería um experiente cirurgião. Em exemplos ainda mais admiráveis, hoje compreendemos que os Himenópteros parasitoides são capazes não apenas de paralisar suas vítimas, mas também de induzir uma manipulação comportamental no hospedeiro para, por exemplo, aumentar a sua sobrevivência. Um caso notável é o da larva parasitoide depositada pela vespa *Hymenoepimecis bicolor* em sua vítima, a aranha *Nephila clavipes*²²⁴. Mas não só os insetos da família *Sphecidae* possuem habilidades formidáveis, a tendência a partir da qual eles se desenvolveram culminou na concepção de diversos modos de agir sobre o real com uma primazia que nos parece inalcançável. Isto ocorre pois o conhecimento do instinto é notavelmente um conhecimento inato, interior e independente da mediação da experiência, inclusive a experiência parece ser, em muitos casos, insignificante para os animais que dispõem majoritariamente do conhecimento instintivo. Se o instinto é um conhecimento que prevalece no interior do existente, foi por essa via que ele fez proceder o ímpeto vital e conseqüentemente acabou por se confinar nessa interioridade; seu entendimento transcorre o existente em sua interioridade, assim todo o esforço empregado

²²³ Cf. *Idem*, p. 144.

²²⁴ Sobre este caso específico, ver o estudo realizado na Universidade Federal de São Carlos apresentado em: GONZAGA, M. O. et al. Modification of *Nephila clavipes* (Araneae Nephilidae) webs induced by the parasitoids *Hymenoepimecis bicolor* and *H. robertsae* (Hymenoptera Ichneumonidae). *Ethology Ecology & Evolution*. v. 22, 2010, p. 151-165.

não transcende este âmbito, por isso o instinto é um conhecimento sobre coisas, uma faculdade para utilizar apenas instrumentos orgânicos²²⁵.

A via dos vertebrados, em contrapartida, desenvolveu-se em uma tendência essencialmente distinta: no sentido da inteligência. Esta consiste em um conhecimento de relações, pois infere no existente formas nas quais ocorrências posteriores podem ser compreendidas. Enquanto o conhecimento do instinto está sempre “implicado na ação exercida”²²⁶, em contrapartida a inteligência, a partir da percepção atual, motiva ações vindouras. Ela permite que as percepções atuais sejam associadas a outras já decorridas e armazenadas na memória permitindo assim a inferência de relações. Por conseguinte procedemos destas às imagens e ideias até à concepção da pura teoria e, ao final, a partir de uma manipulação dessas ideias em um campo virtual podemos concebê-las no campo material por meio do trabalho sobre a matéria. Ou seja, a inteligência nos torna capazes de fabricar. Em suma, a inteligência “é a faculdade de fabricar e utilizar instrumentos inorgânicos”²²⁷. Mas toda essa distância que caracteriza a inteligência tornou necessário que também fosse engendrada uma via de acesso que nos colocasse de volta no real, caso contrário nos distanciáramos dele e, para isso, a vida concebeu a intuição.

Muito poderíamos, seguindo a exposição bergsoniana, dizer sobre o contraste e a convergência entre instinto e inteligência. Porém interessa-nos, por ora, não a trajetória evolutiva, mas sim o sentido para qual dirigia-se o esforço criador que as concebeu, isto é, a finalidade da evolução responsável pela unidade da vida. Vimos, em um resumo superficial, que o instinto se encerrou em uma interioridade a qual jamais pôde transpor. Em contrapartida, *L'évolution créatrice* demonstra diligentemente que a via procedente da inteligência teve um desfecho totalmente distinto. Sendo ela uma faculdade voltada para criação, criou assim o *Homo faber*²²⁸ e, utilizando a expressão de Frédéric Worms, acabou por deparar-se com seu “revés”:

A mesma criação, ação, percepção, que encontramos respectivamente como essência da vida, pode ter dado lugar à forma humana de ação e de percepção que, sendo em um sentido o ápice, o limite mais alto, é também o revés, a traição mais secreta. Desde então, para o dizer em poucas palavras, é a mesma vida que, análoga à duração, engendrou essa forma de ação e de percepção que depende do espaço. Inversamente, essa forma de percepção ou de inteligência não está à deriva no presente como um puro efeito imaginário das exigências da ação, como era o caso no livro precedente: ela encontra doravante sua fonte na vida real, operante na matéria real do universo, e na evolução da primeira ao contato da

²²⁵ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 141.

²²⁶ *Idem*, p. 150.

²²⁷ *Idem*, p. 141.

²²⁸ *Idem*, p. 140

resistência da segunda. Tal será, pois, o segundo objetivo essencial do segundo capítulo, que preparará, por sua vez, a superação intuitiva do terceiro: repor o desenvolvimento da “inteligência” humana, onde se encontrarão todos os caracteres do espaço estudados nas obras precedentes, na evolução geral da vida, para abarcar, a uma só vez, sua diferença e sua unidade, por *uma leitura integral da vida, que é também uma gênese real da inteligência*, antecipando *sobre a intuição de nossa vida, que nos proporá uma gênese ideal*²²⁹.

O animal dotado de instinto possui um conhecimento interno e preciso de todo o mundo orgânico, por isso é capaz de desenvolver ações inatas as quais qualquer ente inteligente apenas estaria apto após longos e diligentes estudos e diversas tentativas. Mas o desprovimento da inteligência é acompanhado por uma capital vantagem: a exteriorização em relação ao princípio da qual ela decorre. Parece que vida, quando “se contrai em uma espécie determinada, perde contato com o resto de si mesma”²³⁰, escreve Bergson. Uma vez produzidas as espécies, seu esforço gira em torno de si apenas e não mais visando a finalidade geral. Porém, no caso dos indivíduos dotados de uma aprimorada inteligência, um conhecimento exterior ao intrínseco domínio da vida não seria uma libertação? Se o elã vital, dotado de um movimento criador, consiste em inserir indeterminação na matéria inerte concebendo assim as diversas formas de vida, o ser inteligente, capaz de pensar além do imediato e fabricar instrumentos materiais, é dotado também de uma força elementar capaz de transformar a matéria em seu instrumento de ação:

A vida, não contente em produzir organismos, queria dar-lhes como apêndice a própria matéria inorgânica, convertida em um imenso órgão pela indústria do ser vivo. Tal é a tarefa que ela designa primeiramente à inteligência. É por isso que a inteligência se comporta invariavelmente ainda como se estivesse fascinada pela contemplação da matéria inerte. Ela é a vida olhando para fora, se exteriorizando em relação a si própria, adotando em princípio, para lhes dirigir em fato, os trâmites da natureza inorgânica²³¹.

Voltada para a ação sobre a matéria, a inteligência faz daqueles que a possuem hábeis geômetras, uma aptidão exímia, sem dúvida, porém caracterizada por uma incompreensão natural da vida²³². “Assim como separamos no espaço, fixamos no tempo”, estabelece o autor, “A inteligência não foi feita para pensar a *evolução*, no sentido próprio da palavra, a continuidade de uma mudança que seria mobilidade pura”²³³.

²²⁹ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Unifesp, 2010, p. 229.

²³⁰ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 168.

²³¹ *Idem*, p. 162.

²³² *Idem*, p. 166.

²³³ *Idem*, p. 163-164.

Se antes falávamos sobre a vida como um todo tendo como princípio algo exterior à materialidade, vemos agora que a inteligência é notadamente um obstáculo para esta compreensão. O tempo não pode ser percebido, em sua essência, através de fixações, justaposições, delineações ou quaisquer cálculos. “Justamente porque ela procura sempre reconstituir, e reconstituir com o já dado, a inteligência deixa escapar o que há de *novo* a cada momento de uma história”²³⁴; ora, vimos que a evolução e o tempo são justamente a criação de novidade, que a temporalidade é um prolongamento contínuo e indiviso, logo sabemos que o entendimento fornecido pelo intelecto jamais nos concederá a duração e talvez fosse impossível alcançá-la e obter uma compreensão integral do processo evolutivo se não fôssemos dotados de algo além: a intuição.

Se observarmos as recorrentes operações no mundo natural “As coisas se passam como se a célula conhecesse nas outras células aquilo que lhe interessa, o animal dos outros animais aquilo que poderia utilizar”²³⁵. Por isso o instinto é vivenciado como *simpatia*, presente em nós ainda em certa medida, como quando o bebê que ao nascer instintivamente procura o seio de sua mãe. Conseqüentemente, “Se esta simpatia pudesse estender seu objeto e assim refletir sobre ela própria, dar-nos-ia a chave das operações vitais — do mesmo modo que a inteligência, desenvolvida e redirecionada, nos introduz na matéria”²³⁶. Se a inteligência é, à partida, um obstáculo, sua obstrução não é intransponível. Vimos como no caso da temporalidade podemos, por um esforço próprio, superar a inteligência sem dela nos desvencilharmos e alcançarmos uma coincidência com o objeto, a duração, similar àquela do instinto, um conhecimento interior. Isto é possível pois a intuição nos conduz para o interior da própria vida, compensando aquela distância inserida pela inteligência, como uma espécie de instinto desinteressado e consciente de si, “capaz de refletir sobre seu objeto e de alargar-se indefinidamente”²³⁷.

Como não somos apenas dotados de inteligência, podemos constatar seus limites e reconstituir sua gênese no decorrer do processo evolutivo. Estritamente associada ao sistema nervoso, ela é uma das incontáveis invenções no decorrer do processo evolutivo. Este processo é uma constante criação de novidade, ações livres e originais a depararem-se com inércia e necessidade.

²³⁴ *Idem*, p. 164.

²³⁵ *Idem*, p. 168.

²³⁶ *Idem*, p. 177.

²³⁷ *Idem*, p. 178.

Enfim, o amor maternal observável até mesmo “na solicitude da planta pelo seu grão” no qual muitos viram um mistério revela algo essencial da vitalidade, nos mostra que “o ser vivo é, sobretudo, um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”²³⁸. Podemos, por conseguinte, retornar a nossa questão inicial: qual seria a grande intenção do elã vital? Pelo que estabelecemos até então já podemos vislumbrar que

Na realidade a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa recortando nela os seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém, contudo, algo da segunda: disso resulta entre elas um *modus vivendi*, que é precisamente a organização.²³⁹

Porém, uma constatação mais importante ainda a qual podemos obter é a de que a vida é a consciência lançada através da matéria²⁴⁰. Vimos que a vida age como nossa própria consciência pode agir: ela ocorre na duração, é capaz de deliberar, trazer novidade ao mundo, representar novas ações e hesitar diante de outras. “Como não ver que a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória?”, questiona Bergson, “Arrastamos atrás de nós, sem perceber, a totalidade nosso passado; mas nossa memória apenas verte para o presente duas ou três lembranças que completarão de algum aspecto nossa situação atual”²⁴¹. Igualmente o instinto apenas considera aquilo que lhe interessa, e não a totalidade da vida, e da mesma maneira ainda procede a inteligência voltada sempre para a ação e para a utilidade. Deste modo, podemos inferir que instinto e inteligência são desenvolvimentos que ocorreram no sentido da consciência.

Em uma das primeiras definições do conceito de consciência em *L'évolution créatrice* notamos que ela é proporcional à capacidade de escolha da qual dispõe cada ser vivo:

Ela ilumina a zona de virtualidades que cerca o ato. Ela mede a distância entre o que se faz e o que poderia ser feito. Vista de fora, poderíamos assim tomá-la por um simples auxiliar da ação, por uma luz que a ação acende, faísca fugidia que jorraria da fricção da ação real contra as ações possíveis. Mas devemos notar que as coisas passariam exatamente da mesma maneira se a consciência, em vez de efeito, fosse causa²⁴².

²³⁸ *Idem*, p. 129.

²³⁹ *Idem*, p. 250.

²⁴⁰ *Idem*, p. 183.

²⁴¹ *Idem*, p. 168.

²⁴² *Idem*, p. 180.

“Ao conhecer a vida”, escreve Herbert Wildon Carr, “vivemos e, ao viver, conhecemos a vida. No mais amplo significado dos termos, vida e consciência são idênticas”²⁴³. A identificação da consciência com a temporalidade conduz a uma conclusão capital: a própria vida é consciência, uma consciência que se torna cada vez mais evidente quanto mais alargamos nossa compreensão da vida e, não obstante, do Universo. A inteligência, por conseguinte, é uma delimitação, voltada para a matéria e materializada, dessa imensa consciência que a abrange. Todavia, sendo ela limitada, a inteligência exige complementação e a intuição, por vez, realizará esta expansão e enfim nos conduzirá à Consciência e a uma compressão do Universo em sua totalidade. Assim a filosofia da natureza de Bergson reencontra a consciência como princípio vital. De certa maneira, na mesma medida que ela consiste em uma filosofia da duração ela é ainda uma filosofia da consciência. Ora, não seria o bergsonismo o grande cumprimento do projeto espiritualista iniciado por Ravaisson, a realização da época filosófica por ele prenunciada? Eis sua previsão:

Por muitos sinais é assim permitido prever como pouco distante uma época filosófica na qual o caráter geral será a predominância do que podemos chamar de um realismo ou positivismo espiritualista, tendo como princípio gerador a consciência que o espírito capta em si de uma existência na qual ele reconhece que toda outra existência deriva e depende, e que não é outra senão sua ação²⁴⁴.

Como sabemos, Bergson afirmou aceitar para sua filosofia a alcunha de “espiritualismo realista” outrora difundida por Ravaisson²⁴⁵ e, não obstante, reconhecia sua “dívida” para com o precursor do espiritualismo²⁴⁶. Sua *Notice sur la vie et la oeuvre de Ravaisson*, aliás, parece atestar a proximidade entre a sua própria filosofia e a de seu mestre enquanto o filósofo da duração manifestamente “bergsoniza” a obra de Ravaisson. Diante disso, explicitamos enfim as razões as quais nos levaram a empreender a aproximação da filosofia *sub specie durationis* com o princípio do espiritualismo no presente capítulo. Deuses e amor, graça e Absoluto, deificação e perfeição... Estes termos, entre tantos outros os quais reencontraremos em *Les deux sources de la morale et de la religion*, ainda

²⁴³ CARR, H. W. *Henri Bergson: the philosophy of change*. Londres: T. C. & E. C. Jack, 1912, p. 32. Vale ressaltar que esta apresentação da obra de Bergson ao público britânico, aparentemente hoje pouco conhecida, foi lida por Henri Bergson quem, aliás, sugeriu o título.

²⁴⁴ RAVAISSON, F. *La philosophie en France au XIXe siècle*. Op. cit., p. 275.

²⁴⁵ Apud JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Op. cit., p. 6. (Trata-se de uma declaração de Bergson a Benrubi publicada em seu livro “Entretiens avec H. Bergson” onde o autor declara que Henri Bergson “aceita o termo de realismo espiritualista forjado por Ravaisson”).

²⁴⁶ *Idem*, p. 6-7.

que à partida possam suscitar certa estranheza ao leitor de Bergson, são elementos para os quais sua filosofia inevitavelmente prosseguiria enquanto se mantivesse uma filosofia espiritualista. Muito foi ressaltado, com pertinência, sobre a originalidade do método e das teses bergsonianas em relação às demais difusas ao longo do século XIX, notadamente o aspecto “realista” de seu espiritualismo. Porém, um olhar que apenas se volte a esta singularidade provavelmente apreciará como não familiar as conclusões expostas na derradeira obra de Bergson já pronunciadas no desfecho intuitivo de *L'évolution créatrice* e em *La conscience et la vie*. Em contrapartida, o leitor não estranho ao espiritualismo e aos ensejos filosóficos do século XIX reconhecerá, já em seus princípios, o sentido claro que conduz ao reencontro das teses elementares do espiritualismo realista — evocar esta familiaridade foi nosso objetivo no atual capítulo. Como dizíamos, Fichte restabeleceu, contra Kant, o Absoluto e a intuição; esta reação ao kantismo prosseguiu na primeira geração do Romantismo Alemão, na obra de Schelling e, conseqüentemente, na filosofia de Ravaisson — grande precursor do espiritualismo francês. A obra de Bergson, da mesma maneira, contrapõe-se à cisão kantiana e, ao partilhar com os mencionados autores um objetivo comum, tem sua fonte claramente disposta no cenário filosófico do século XIX; além disso, em diversos casos ela parece confluir com o mesmo sentido já percorrido por seus predecessores. Como tantas outras daquele século, ela é também uma filosofia do absoluto e da liberdade, pois reencontrando no espírito o princípio vital ela evidencia no futuro a possibilidade de uma idade de ouro, isto é, o contínuo emprego da liberdade no sentido da perfectibilidade que não é senão um esforço para criar deuses — olímpicos ou titãs, uma escolha que lhes cabe. Nas seções subsequentes acompanharemos a compreensão bergsoniana referente ao Universo através dos terceiros capítulos de *L'évolution créatrice* e *Les deux sources de la morale et de la religion*; a partir do recurso à intuição, veremos como a consciência não apenas é o princípio vital de toda a vida na Terra, mas também da vida em todo o Universo. De uma obra sobre evolução a outra sobre moral, a consciência nos conduzirá ao amor, pois consciência e amor são as máquinas no interior do Universo, esta grande fábrica de deuses.

II

Vida e Imanência

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.

Fernando Pessoa²⁴⁷

Turner e o movimento nas cores

Segundo o relato de Joseph Farington, o ainda jovem J. M. W. Turner era capaz de reproduzir todos os gêneros de sistemas preestabelecidos em desenho, porém afirmava que a repetição apenas produzia “hábito e monotonia”²⁴⁸. O real objetivo da arte pictórica, para o pintor, era algo totalmente distinto e, à partida, até mesmo contraditório: representar no quadro estático o processo temporal do movimento, tal como toda a turbulência de uma tormenta. Inevitavelmente a imagem encerrada no quadro constitui, de certo modo, uma negação da natureza a qual visa representar, visto que esta última consiste em movimento e vivacidade. Por isso, a técnica singular aperfeiçoada por Turner ao longo de toda sua obra faz da cor aberta disposta sobre a tela um acessório o qual demanda, para além da visada, uma experiência intuitiva suscitada pela própria visão. Assim, como afirma Michael Bockemühl, Turner transforma “o próprio quadro no local onde a realidade se experimenta”²⁴⁹. Por conseguinte, o virtuoso pintor londrino é mais um exemplo, entre os artistas do século XIX, de uma reconfiguração da apreciação artística, desta é eliminada toda a passividade e exige necessariamente uma atividade no

²⁴⁷ PESSOA, F. O Infante. In: _____. *Mensagem*. Obras completas de Fernando Pessoa, Vol. V. Lisboa: Ática, 1995, p. 59.

²⁴⁸ BOCKEMÜHL, M. *Turner*. Tradução de Paula Reis. Lisboa: Taschen/Paisagem, 2007, p. 16.

²⁴⁹ *Idem*, p. 20.

ato de contemplação. Ao fim e ao cabo, toda a função da arte e seu emprego na sociedade são reformulados no século XIX, como mencionávamos no capítulo anterior, e sua proximidade com a filosofia — bem reconhecida por Bergson²⁵⁰ — em muito pode contribuir para a compreensão do discurso filosófico. A obra de Turner em especial parece-nos um conveniente exemplo de como os objetos de arte denotam a possibilidade de expressão de elementos da realidade aparentemente inexprimíveis, tal como o próprio movimento da natureza.

Já em *View of Richmond Hill and Bridge* (1805) ou *Pope's Villa at Twickenham* (1808) não se trata de um mero retrato fixo de uma entre tantas cenas já esvanecidas na temporalidade. A integração do cenário com os ideais idílicos faz da vista representada uma cena imbuída pela eternidade do ideal arcadiano e, por conseguinte, longe de evocar uma paisagem temporal, tal como um registro histórico, a obra pictórica manifesta através dos distintos tons de dourado dispostos em toda a tela a harmonia de algo que faz e se desfaz sem deixar de ser, uma transformação de algo que, ainda assim, persiste. A própria tela, todavia, diante disso parece consistir em uma contradição. Logo é evidente, especialmente em suas obras tardias, a necessidade da apreensão intuitiva: Turner não almeja apenas fixar uma visão da realidade, seu objetivo é conduzir à própria realidade. O realismo com seus contornos precisos, por conseguinte, ainda que possa facilmente evocar a necessária familiaridade na apreensão do observador, deve ser delicadamente utilizado com a pena de demasiadamente singularizar a paisagem cênica restringindo o alcance da percepção — introduzindo a negatividade em detrimento do movimento e da continuidade dos elementos que se misturam. *Snow storm: Hannibal and his army crossing the Alps* (1812) é talvez o primeiro exemplo no qual Turner apresenta domínio sobre seu método a esta altura não totalmente consolidado: nesta obra, a qual visa exprimir a impotência mesmo dos maiores homens diante das devastadoras forças da natureza, a tormenta abarca o céu ofuscando até mesmo o Sol e, os indivíduos dispostos no plano inferior, igualmente desvanecem ao serem compreendidos pelo conjunto da tempestade — toda individualidade, nas obras de Turner, é momentânea. Um elemento contrário em *The burning of the Houses of Lords and Commons* (1835) igualmente consome toda a cena e o observador engajado dificilmente não sente o calor do fogo espalhar-se até mesmo para além da tela. Neste caso específico, vale lembrar que o incêndio foi presenciado pelo próprio Turner em uma embarcação próxima ao local e a

²⁵⁰ Cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 843.

contemplação ativa do observador suscita justamente a experiência outrora vivenciada pelo pintor.

Encontramos um simples — porém didático — exemplo da maestria de Turner em *Colour beginning* (1819). Nesta aquarela não há qualquer contorno determinado, porém a disposição das cores a se integrarem basta para evocar uma larga gama de interpretações. Pode ali o observador constatar uma praia com o céu luminoso ou, muito acima do mar, um vale preenchido por neblina. Parafraseando Bockemühl, o fato de o quadro não restringir seu conteúdo a uma única interpretação fixa faz cada observação suscitar uma nova experiência e concede, a esta simples aquarela, “um inesperado sentido de vida”²⁵¹. Porém *Colour beginning* é um caso singular e nas demais pinturas Turner concebe formas abertas em definidos contextos os quais movimentam-se sem, contudo, desvanecerem. Um elementar exemplo também em aquarela é *The sun setting among dark clouds* (c. 1826), a alteração da atmosfera sobre o mar durante o pôr do sol suscita a mesma sensação de movimento, mas tal movimento evoca exatamente a visão do Sol a pôr-se entre nuvens escuras as quais gradativamente ofuscam o restante lumiar de sua luz. Os olhos do observador parecem aqui proceder como o vento: da já obscura superfície refletindo o céu às elevadas nuvens retornando novamente à superfície onde são elas refletidas em um circular e contínuo movimento. Logo, o processo do pôr do sol que consiste essencialmente em movimento, pode ser experimentado diretamente a partir do quadro que o representa tal como ele é realmente: transformação, deslocamento, mudança, escurecer... Não obstante, mesmo sendo modificação a cena persiste.

As obras de Turner são compostas, por conseguinte, de formas abertas com contornos efêmeros e não por acaso as figuras humanas — não frequentemente presentes — recebem uma representação peculiar. As pessoas são por ele quase sempre ilustradas em grupo, desvencilhadas de qualquer traço individual que permita identifica-las, como simplesmente mais uma parte integrante da natureza ou da cena à qual encontram-se intimamente vinculadas e sem um atributo individual que as desassocie do restante do quadro. Diante disso, Michael Bockemühl assinala um significativo contraste entre as obras de Turner e Caspar David Friedrich. Nas obras pictóricas deste último verificamos o costume recorrente ao longo do século XIX de incluir figuras humanas nas representações de paisagens naturais e, quando o faz, Friedrich recorrentemente as retrata enquanto contempladoras diante de magníficas cenas naturais. Por conseguinte, a

²⁵¹ BOCKEMÜHL, M. *Turner*. Op. cit., p. 35.

impressão produzida pelo quadro em seu real observador equivale com o efeito do contraste entre a natureza e a pessoa que a enfrenta no interior da pintura. Em outros termos, para o observador não decorre a experiência de vivenciar a própria natureza, mas ele se sente, tal como o indivíduo no quadro, como alguém que a contempla de um ponto de vista determinado e que se distingue da natureza. Assim, o pintor de Greifswald não retrata apenas a natureza, suas obras consistem em um instituído modo de percebê-la definido pela relação entre a figura e a paisagem. Disso resulta que “a majestade da natureza só pode ser experimentada indiretamente, que é sempre, em simultâneo, a representação de uma experiência íntima, uma imagem refletida do mundo, mas não o próprio mundo”²⁵². Turner, em contrapartida, não possui o intento de apresentar uma específica visão na natureza, mas pretende que o observador conceba sua própria. Assim como o mundo, a pintura também é movimento e, na medida que a tela incite no observador o movimento que produziu a cena, no quadro e na natureza, ele enfim percebe a outrora invisível imagem na mente do artista da qual a pintura deriva-se. Toda a cena na natureza, ou melhor, toda a natureza não é estática, logo não é fiel uma representação que a denote como tal; coincide com ela, contudo, a pintura que, ao invés de fixidez, denote o movimento. Ao colocar o observador em contato direto com o motivo da obra, antes uma invisível imagem na mente do artista, Turner torna visível um mundo interior que, ao cabo, é a própria natureza. Porém Turner reconhecia o caráter exterior de toda representação e utiliza-se da mitologia em diversos quadros como um eficaz acessório. Historicamente o mito traduz em termos familiares à humanidade as profundas forças da natureza. O mito converte, através das figuras divinas, em formas humanas as inerentes forças do mundo e, por conseguinte, a “mitologia também possui a sua realidade, que se caracteriza pelo fato de não ser nada a não ser uma representação pictórica — narrativa — da relação inconsciente do homem com os poderes da vida e, por conseguinte, com as forças da natureza — *natura naturans*”²⁵³.

São bem conhecidas as anotações de Turner em seu exemplar de *Farbenlehre* e como o pintor constatou, por meios próprios, conclusões obtidas também por Goethe. Não obstante, é curioso notar como independentemente Turner também resolve diversas questões da obra de Schelling, desde a objetividade da intuição estética à existência própria da mitologia. Nas obras de Turner, como assinala novamente Bockemühl, um elemento tal como o “movimento das nuvens e ondas não se deduz da ‘posição fixa’ de

²⁵² *Idem*, p. 52.

²⁵³ *Idem*, p. 58.

coisas no quadro [...]. O observador experimenta o movimento das coisas como sendo a sua própria experiência de observação”²⁵⁴ — logo o pintor torna objetivo um conteúdo subjetivo. Todavia, este elevado apelo à subjetividade pode, à partida, contribuir negativamente para a interpretação de suas obras. Sem a apreensão intuitiva elas permanecem incompreensíveis e, em razão da ausência de uma determinação objetiva a qual denote significado, elas podem parecer como não possuidoras de qualquer significado. A falta de qualquer interpretação, como assinala o mencionado estudo de Bockemühl, decorre não do conteúdo disposto na pintura, mas sim da experiência direta do observador²⁵⁵. Ou ainda, se as representações pareçam ambíguas e tenham seu sentido renovado a cada nova experiência, esta ocorrência longe de depreciar a obra do artista ressalta um traço positivo, pois “Aquilo que é ambíguo gera a riqueza de aspectos que torna a interpretação do trabalho artístico tão inexaurível — como a própria natureza”²⁵⁶. Sendo a realidade muito mais ampla que os contornos da tela, o real significado da obra está naquilo que não aparece e o quadro cumpre sua função ao efetivar-se como elemento impulsionador:

Hoje já não é possível ao observador espreitar por cima do ombro de Turner, no dia do envernizamento. Contudo, pode aperceber-se do processo de pintura através do qual o quadro surgiu, porque só por meio do movimento do seu olhar é que o quadro se torna naquilo que fez dele um quadro, nomeadamente um movimento verdadeiro. O observador já não defronta uma “imagem de” uma natureza “diferente” estranha ao quadro em si, no qual uma onda pode parecer “pétrea”, visto não se poder mover na pintura. Ao olhar para o quadro, ele sente-o como natureza²⁵⁷.

J. M. W. Turner é, por conseguinte, mais um conveniente exemplo — entre tantos outros no século XIX — da realização do elevado potencial da arte. A íntima relação de sua obra com a natureza torna não tão dramáticas as sentenças de Heinrich Heine ao final de *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Não obstante, sua obra corrobora também a asserção de Bergson segundo a qual a arte realiza há séculos o que visa a filosofia. Evidencia-se ainda por qual razão afirmou o filósofo da duração que a filosofia se encontra mais próxima da arte do que da ciência — com a qual ele tanto dialogou. Constatada esta possibilidade, não por acaso puderam os autores do século XIX prenciar uma possível “idade de ouro”, certa concepção semelhante à qual Bergson

²⁵⁴ *Idem*, p. 73.

²⁵⁵ *Idem*, p. 76.

²⁵⁶ *Idem*, p. 74.

²⁵⁷ *Idem*, p. 73-74.

reencontrará em sua última grande obra, mas para a qual já prosseguia a partir de *L'évolution créatrice*.

A finalidade imanente

A Arcádia histórica dos pastores devotados ao canto é transposta por Virgílio em suas *Eclogae* de seu contexto geográfico e temporal a um perene âmbito do imaginário ocidental. Ela adquire assim sua existência própria desvinculada das constantes e árduas modificações do mundo real. Nesta terra ideal pôde o poeta em sua homenagem ao cônsul Asínio Polion — dedicando-lhe a Quarta Écloga — constatar a grande ordem do mundo a decorrer por séculos e prenunciar, a partir da final era de Apolo, o retorno de uma grande idade de ouro, o século de Saturno, momento inicial do movimento circular do Universo²⁵⁸. Contrapondo-se a Rousseau, Fichte de certo modo transfere da origem para o extremo derradeiro a fundação da idade de ouro, o fim último da liberdade. Ao final de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson relega também ao futuro a escolha de fazer cumprir a função essencial do Universo, essa “máquina de fazer deuses”, porém nos apresenta as considerações iniciais sobre o processo de deificação justamente com uma crítica endereçada à Fichte no início do Terceiro Capítulo de *L'évolution créatrice*. Seu finalismo retrospectivo, o qual revela uma espécie de finalidade imanente, com efeito difere radicalmente sua proposição da doutrina fichteana.

A finalidade da vida, explicita Jankélévitch, une duas propriedades contraditórias, pois depois de ocorrida a evolução ela se evidencia como orientada a um objetivo e, antes de seu desenvolvimento, nossa inteligência não poderia de qualquer maneira constatar antecipadamente o acontecimento a ser realizado²⁵⁹. Com efeito, um processo o qual possui o ato livre como fator determinante não poderia consistir na mera execução de um plano já definido, todavia, como é possível conciliar liberdade e determinação (finalidade) no interior do mesmo processo? Em poucos termos: ambas são sucessivas. Liberdade e necessidade, segundo Bergson, são duas formas distintas de causalidade. Em uma carta a Léon Brunschvicg redigida em fevereiro de 1903 o filósofo afirma opor a

²⁵⁸ “Vai-se a terra eximir de horror perpétuo.

Divinizado, ele verá consigo

Deuses mistos e heróis; vê-lo-ão regendo

O orbe aplacado por virtudes pátrias”

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Cotia: Ateliê Editorial, 2008, p. 89.

²⁵⁹ JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Op. cit., p. 135.

liberdade à necessidade assim como opõe a intuição à análise, o imediatamente apreendido pela consciência ao apreendido mediadamente ou representado simbolicamente²⁶⁰. “Ou a liberdade é uma palavra vã”, escreve Bergson, “ou ela é a própria causalidade psicológica”²⁶¹, entretanto é uma causalidade de natureza peculiar, totalmente distinta da causalidade em geral. Esta última, a causalidade física, é notadamente determinista, os efeitos encontram-se de certa maneira já contidos em seus antecedentes e por isso nada se cria na passagem de um a outro e, conseqüentemente, há mais nas causas anteriores do que nos efeitos posteriores. Em contrapartida, a causalidade psicológica é exatamente o ato de criação, uma criação que traz ao mundo algo que não preexistia em seus antecedentes. Decerto é possível, uma vez já realizado, relacionar o produto do mencionado processo de criação a uma razão específica, todavia isto é um movimento retroativo de análise o qual apenas pode ser executado *após* a ocorrência do ato livre. Tal consiste em uma conduta incapaz de compreender a criação inerente ao ato livre, pois a liberdade não pode ser constatada exatamente na sequência de escolhas e razões que determinam os diversos fatos, mas sim no fluxo incessante através do qual estas razões se tornam determinantes²⁶². Este fluxo qualquer análise é incapaz de apreender em sua integralidade, pois consiste no progresso da personalidade inteira de cada indivíduo a qual é indecomponível e una, absoluta assim como a temporalidade na qual ela se consolida. A verdadeira liberdade, segundo Bergson, deve ser constatada no “plano” da intuição²⁶³. Notamos aqui uma antecipação da atestada insuficiência da análise intelectual para compreender a verdadeira causa do desenvolvimento das formas de vida na Terra e a indispensável apreensão intuitiva para esse empreendimento.

Em *L'évolution créatrice* o finalismo retrospectivo é definido como a realização de uma vontade ou, mais precisamente, um Querer; como assinala Jankélévitch: “A finalidade verdadeira é *imanente* e tem como fonte o ‘Querer’. O ‘Querer’ apenas é primeiro. Antes do Querer, há ainda o Querer, e sempre o Querer. [...] O Querer é comparável à lanterna mágica na qual uma chama simples torna visíveis as imagens mais variadas”²⁶⁴. Bergson e Schopenhauer teriam realizado, como sugere Arnaud François, duas “ontologias da vontade”²⁶⁵. O leitor de Ravaisson, ao associar o *Vouloir* de Bergson

²⁶⁰ BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 587.

²⁶¹ *Idem*, p. 586.

²⁶² *Idem, ibidem*.

²⁶³ *Idem*, 587.

²⁶⁴ JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Op. cit., p. 136.

²⁶⁵ Cf. FRANÇOIS, A. La volonté chez Bergson et Schopenhauer. *Methodos*, n.4, abr. 2004.

com a Vontade do *De l'habitude* certamente reconhecerá como familiar o finalismo retrospectivo exposto em *L'évolution créatrice*. Todavia, sobre este tema discorreremos adiante, por ora vale realizarmos algumas considerações do método bergsoniano, em especial sua originalidade em relação à tradição do século XIX.

Os capítulos iniciais de *L'évolution créatrice* demonstraram que o instinto e a inteligência se destacam de um fundo único, “a Consciência em geral e que deve ser co-extensiva à vida universal”. Disso emerge a possibilidade de “engendrar a inteligência partindo da consciência que a envolve”²⁶⁶. Porém a própria inteligência e suas tendências figuram como um obstáculo para inferirmos sua gênese. Nossa percepção, condicionada pelo aparato intelectual, nos fornece a representação de nossas ações possíveis sobre as coisas em vez de as próprias coisas. Os contornos que inferimos nos objetos referem-se às possibilidades de utilização e modificação²⁶⁷ e não à inerente natureza do objeto. Assim, visando um conhecimento completo das coisas, “quanto mais a física avança, mais ela apaga a individualidade dos corpos e até mesmo das partículas nas quais a imaginação científica começou por decompô-las; corpos e corpúsculos tendem a se fundir em uma interação universal”²⁶⁸. Ainda que a física prossiga nessa direção, há um limite o qual a ciência parece não conseguir transpor e no qual se confinaram inclusive grandes autores como Fichte e Spencer. O primeiro, segundo Bergson, “capta o pensamento em estado de concentração e o dilata em realidade”. Já Spencer, por sua vez, “parte da realidade exterior e a condensa novamente em inteligência”²⁶⁹. Ambos os casos necessitam de uma compreensão da inteligência captando a si mesma “por uma visão direta ou percebida por reflexão na natureza, como em um espelho”²⁷⁰. Ora, uma visão que veja na natureza um reflexo da própria inteligência concede à primeira os mesmos limites desta última, isto é, muito ignora. A característica fundamental ignorada é a distinção entre o orgânico e o inorgânico, confundida quando alguns tentam reconstituir os seres vivos a partir do inorgânico ou, partindo deste último, gradualmente os convertem ao nível da matéria bruta. É compreensível que, ao fazer da natureza um reflexo da inteligência, ela se torne tão vasta quanto o real e o conhecimento do mundo consista em rodeios no interior de um absoluto circunscrito. Neste modo de proceder nunca se compreende completamente a

²⁶⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 187.

²⁶⁷ *Idem*, p. 189.

²⁶⁸ *Idem, ibidem*.

²⁶⁹ *Idem*, p. 191.

²⁷⁰ *Idem, ibidem*.

inteligência, pois nunca a superamos; o método adequado, em contrapartida, visa reabsorvê-la em seu princípio: “A filosofia deve ser um esforço para se fundir novamente no todo”²⁷¹. Logo, é a partir da Consciência ou supra-consciência que devemos compreender a inteligência e, ao cabo, a partir da Vontade que devemos compreender o Universo. Tal é a intenção a qual une os terceiros capítulos de *L'évolution créatrice* e *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Sendo a inteligência historicamente considerada co-extensiva à totalidade da experiência — isto é, como já pronta desde o início —, segundo essa concepção com efeito seria impossível ultrapassá-la e tampouco reconstituir sua gênese. Aliás, esta proposição foi admitida com tanto vigor ao longo da história da filosofia que esta concedeu uma “confiança exagerada” ao pensamento individual: geralmente a filosofia é “a obra individual de um filósofo, uma visão única e global do todo. Ela é pegar ou largar”²⁷². “Mais modesto”, todavia, é o método proposto por Bergson, o qual apresenta não uma tese a ser aceita ou rejeitada, mas um esforço a ser completado e aperfeiçoado por toda experiência possível. “Deste oceano de vida onde estamos imersos”, escreve o autor, “aspiramos sem cessar qualquer coisa e sentimos que nosso ser, ou ao menos a inteligência que o guia, é formado por uma espécie de solidificação local”²⁷³ e, por conseguinte, ao se reabsorver em seu princípio a inteligência poderá reconstituir sua própria gênese. Decerto diversas objeções previsíveis podem ser interpostas na realização de tal empreendimento, porém uma das recorrentes — e elegantes — metáforas bergsonianas indica a legitimidade de sua execução.

Faz parte da essência do entendimento nos encerrar em um círculo fechado e, por conseguinte, uma objeção natural é imposta pelo espírito ao propormos a possibilidade de algo tal como adquirir um novo hábito. Se jamais houvéssemos presenciado um homem a nadar decerto creríamos que nadar é impossível e o raciocínio sempre nos conservaria sobre terra firme. Todavia, para aprender a nadar é necessário nos lançarmos sobre a água e, quando nela submersos, após nos debatermos nos adaptaremos gradativamente a este novo meio e nele aprenderemos a nos movimentar — por fim saberemos nadar²⁷⁴. Inegavelmente pode parecer intrinsecamente absurda a ideia de, utilizando a própria inteligência, ultrapassá-la; porém a possibilidade ou não desta

²⁷¹ *Idem*, p. 193.

²⁷² *Idem*, p. 192.

²⁷³ *Idem*, p. 192-193.

²⁷⁴ *Idem*, p. 193-194.

ocorrência apenas a ação pode nos revelar. Eis um elementar exemplo do empirismo radical de Bergson, empirismo este que delonga-se desde a filosofia da natureza de *L'évolutoin créatrice* até à consideração da mística em *Les deux sources de la morale et de la religion* para identificar o princípio da vida em todo o Universo.

O erro fundamental outrora cometido, com dizíamos, foi uma insuficiente distinção entre o inorgânico e o orgânico. Diante disso, visando suplementar as tentativas filosóficas anteriores, o método em causa propõe como capital uma distinção inicial entre o inerte e o vital. Entretanto, enquanto o primeiro se adequa perfeitamente às estruturas do entendimento, o último, por sua vez, é reconhecido artificialmente pela inteligência. Para compreendermos a criação não basta o previsível modo de proceder da ciência positiva, é necessário, por conseguinte, nos voltamos para a própria experiência ultrapassando as formas — não com a intenção de negá-las, mas sim de complementá-las. Sem dúvida o físico pode, em uma equação, definir o que há de previsível no futuro. O erro, todavia, é efetuado quando admitimos que o futuro se resume aos meros elementos previsíveis. Se a criação concebe um fato novo, ela sempre escapa ao pensamento que assim procede. Mas em termos gerais, ao tentar compreender todo o discorrimento temporal em uma unidade entre o passado, o presente e o futuro, o conhecimento científico assim como a filosofia visa e se aproxima do absoluto, porém ao considerar no futuro apenas o que já estava contido no passado a novidade sempre permanece incompreensível. Contudo este hábito não é senão produto da tendência natural da inteligência e um esforço no sentido inverso decerto pode nos conceder uma percepção mais ampla. Ao aplicarmos os mesmos preceitos a toda a experiência possível inevitavelmente toda experiência acaba por ser relativizada o que, sem dúvida, compraz à disposição da inteligência. “O entendimento está em casa no domínio da matéria inerte”, escreve Bergson, e sobre “essa matéria se exerce essencialmente a ação humana, e a ação, como dissemos anteriormente, não pode se mover no irreal”²⁷⁵. Sendo assim, o modo de proceder da ciência positiva não perde sua legitimidade, pois se a ciência pretende estender nossa ação possível sobre as coisas ela pode e deve tratar de modo análogo o vivo e o inerte, visto que toda ação efetiva é uma ação sobre a matéria. Porém, na medida que o conhecimento científico descende ao âmbito profundo da vida cada vez mais o conhecimento obtido é simbólico e relativizado pelo aparato voltado para a ação. Herbert Wildon Carr, em sua apresentação do bergsonismo, compara o intelecto com o olho

²⁷⁵ *Idem*, p. 199.

humano, pois em um caso especial como no da visão podemos avaliar a utilidade de um órgão não apenas através daquilo por ele fornecido, mas também por tudo o que ele omite:

Se o olho pudesse assimilar toda a realidade visível ele seria inútil. Porque ele limita a quantidade de luz que admite e restringe o alcance das coisas visíveis ele serve ao propósito da vida. O intelecto parece ter sido formado pela evolução da vida da mesma maneira e para um propósito semelhante. Ele foi formado por um estreitamento, um encolhimento, uma condensação da consciência. Ele revela sua origem na franja que ainda o rodeia como uma espécie de nebulosidade contornando um centro luminoso²⁷⁶.

As formulações científicas, por conseguinte, não devem ser rejeitadas, mas sim complementadas. A física decerto toca o absoluto, mas nunca consegue condicioná-lo integralmente em suas formas limitadas. Logo, como complemento à ciência positiva é necessária outra que não se ocupe com uma visão relativa ou parcial do absoluto, mas sim que o considere em sua integralidade. Um conhecimento do absoluto — eis a metafísica. Não obstante, para além de todo perímetro que possamos limitar no real, “No absoluto nós somos, nós circulamos e vivemos. O conhecimento que possuímos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. É o próprio ser, em suas profundezas, que nós alcançamos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia²⁷⁷. Nos desvencilhando da unidade fictícia composta pelo entendimento de fora da natureza, uma imersão na experiência do próprio processo vital nos permite reencontrar “a unidade verdadeira, interior e viva²⁷⁸. Assim, o esforço para ultrapassar a inteligência nos situa em algo muito maior do qual o entendimento se destaca. Ademais, sendo o entendimento responsável apenas pelo conhecimento voltado para a ação e não pela totalidade de todo o conhecimento possível, ultrapassá-lo na direção de seu princípio e reconstituir sua gênese é uma tentativa concebível. Porém, como a matéria é regulada pela inteligência, tal conformidade nos indica que ao reconstituirmos a gênese de uma também reconstituiremos a da outra. “Um processo idêntico”, afirma Bergson, “teve que cortar ao mesmo tempo matéria e inteligência em um tecido que continha as duas²⁷⁹.”

Reconstituir a gênese do intelecto e de toda a materialidade é certamente uma das mais arrojadas tentativas da história da metafísica. Trata-se de um empreendimento claramente antagônico, de certo modo, à *Kritik der reinen Vernunft* mas, talvez, não totalmente oposto ao kantismo se considerarmos as conclusões da *Kritik der Urteilskraft*.

²⁷⁶ CARR, H. W. *Henri Bergson: the philosophy of change*. Op. cit., p. 22-23.

²⁷⁷ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 200.

²⁷⁸ *Idem, ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

Todavia, abordar detalhadamente a reconstituição apresentada em *L'évolution créatrice* exigirá que nos detenhamos de modo delongado neste tema específico antes de abordarmos nosso objeto principal, a Consciência. Logo, para evitar um longo desvio procederemos com uma breve menção a qual é necessária para partirmos da parte ao Todo.

Devir e declínio: o movimento dialético da realidade

Os didáticos textos de *La pensée et le mouvant* nos conduziram a uma percepção da real natureza do tempo em sua mobilidade, isto é, da duração. Contudo, um esforço semelhante nos permite uma compreensão não apenas da temporalidade, mas também de seu inverso, a matéria.

Recorrendo a uma percepção imediata de nossa própria existência constatamos a duração de nossa vida interior na qual o passado persiste através da memória no presente o qual é impelido adiante pelos atos suscitados por nossa vontade. Se, por um instante, tentarmos desvencilhar do momento presente toda memória do passado e toda vontade voltada para o futuro poderemos vislumbrar, ainda que vagamente, o que seria esse puro instante do presente imóvel. Sendo impossível a qualquer ente se esquivar do tempo, sem dúvida apenas podemos imaginar este instante no qual nenhuma memória o conecta ao passado e tampouco qualquer vontade o impele ao futuro. Imaginando uma sucessão de tais instantes no decorrer do tempo o que entrevemos é a sequência do mesmo instante momentâneo a surgir e evanescer incessantemente. Se pudéssemos ter uma percepção direta desta condição eternamente fixa e atemporal ela seria a própria percepção da pura materialidade. Ao cabo, a vida se realiza através da ação e ao agir o fluir se solidifica em formas materiais externas e são a estas formas às quais o intelecto é ajustado. Como dizíamos, o entendimento procede sempre dividindo e fixando a fluidez do tempo e, ainda que isso possa incorrer na concepção de artificialidades, não significa que inevitavelmente a inteligência nos forneça uma compreensão equivocada da realidade. Toda a organização disposta na natureza exposta pelo intelecto é, com efeito, a real organização da natureza e ao voltar-se para a materialidade ordenada a inteligência se reconhece — e por isso a admira²⁸⁰ —, pois ela se retalha do espírito da mesma maneira que as formas materiais são esculpidas pela ação decorrente da vontade. Logo ela não é

²⁸⁰ *Idem*, p. 218.

meramente uma organização engendrada, mas antes uma ordem observada e, por conseguinte, a adaptação é mútua. Nesse sentido a realidade não é apenas material, mas é também intelectual, pois o modo de proceder do entendimento é também o da própria natureza. Entretanto, em vez da mencionada conformidade, a ideia de que a natureza possui uma ordem inata e a impõe ao conhecimento decerto parece, à partida, mais aceitável. A razão disso não é senão um mal-entendido em relação às noções de ordem e desordem. Segundo a crença habitual há uma ordem natural disposta na realidade e, na ausência desta, estabelece-se a desordem. Porém, o que consideramos como desordem não consiste na ausência total de ordem, uma ocorrência impossível, trata-se na verdade da não constatação da ordem específica a qual visamos. Em suma, a ausência da ordem a qual supomos que deveria estar presente nos revela não a desordem, mas sim a presença de uma ordem distinta.

Contudo toda essa exposição da inteligência e sua adaptação mútua em relação à materialidade parece ressaltar ainda mais a dificuldade da tentativa de ultrapassá-la e compreender o fluxo uno e contínuo próprio da realidade. Aliás, unificar a matéria inerte e o movimento constante do vital pode até mesmo parecer contraditório, mas, ainda assim, o movimento dialético do real denota a unidade da natureza e um exame de nossa própria vontade permite tal constatação.

O movimento criativo desencadeado pela vontade antes de realizar-se totalmente na sucessão de ações que o constituem é ainda um movimento concentrado em um único propósito e, tal unidade, pode ser bem compreendida se a considerarmos como uma tensão. Esta tensão é a própria vida espiritual, um movimento criativo o qual, quando interrompido, converte-se em distensão. Ao cabo toda a materialidade, a extensão espacial, é esta distensão, uma inversão do movimento característico da duração temporal. Uma definição assim exposta decerto pode parecer abstrata enquanto retida em suas letras, porém mais uma vez um simples e recorrente exemplo cotidiano nos permite compreender um grande fato. Ao observarmos um poeta a recitar uma de suas obras, nossa atenção concentrada no poema nos permite apreender seu significado e reconstituirmos o seu ato de criação. Todavia, se em algum momento detivéssemos o prolongamento de nossa atenção e nos concentrássemos unicamente na palavra, no verso ou em uma estrofe, o que compreenderíamos seria não o poema, mas apenas as formas de sua expressão. Do mesmo modo, quando nos concentramos em um propósito específico toda nossa individualidade se concentra naquele único objetivo. Por conseguinte, se o esforço de concentração é atenuado, progressivamente nossa existência é dispersada em

diversas memórias e pensamentos os quais voltam a determinar nossa condição. Em outros termos, nós nos tornamos as memórias as quais escolhemos evocar e manter bem como os pensamentos que conservamos. Decerto *Matière et memoire*, além de ter denotado a importância da memória para a determinação de nossa personalidade, também nos ensinou — ainda que de modo menos expressivo — o quanto é importante esquecer. É através de um similar movimento condicionante que a gênese da materialidade se relaciona com o movimento vital da natureza. Em oposição ao ascendente ímpeto criativo a matéria é um movimento descendente, uma dispersão e degradação da energia inventiva, ela desvia para a queda a ascensão do devir e inverte o processo vital. Logo, o real sucede “da tensão à extensão e da liberdade à necessidade mecânica através da inversão”²⁸¹. Evidencia-se novamente a já mencionada expressão segundo a qual não há coisas, mas apenas ações e, não obstante, através da inversão podemos notar não um inconciliável antagonismo, mas sim uma continuidade entre o devir da consciência e o declínio da materialidade, ambas constituem o mesmo movimento. No caso do planeta Terra este movimento é, como já assinalamos, a interação dialética entre o elã vital e a matéria inerte.

Reconhecidamente há na filosofia de Bergson uma primazia da liberdade, um apelo à ação e um extenso realce da atividade criadora. Todavia não devemos olvidar que todo o âmbito espiritual é indissociável da materialidade e esta parece conter uma equivalente relevância. Ressaltar um dos pares da díade composta por espírito e matéria pode incorrer no estabelecimento de um dualismo hierárquico o qual parece-nos incompatível com a unidade múltipla do espiritualismo realista. O que é uma obra apenas sonhada além de um inútil devaneio para uma filosofia da ação? Ademais, sobre a relação entre ação e pensamento, dizia Bergson: “o lema que eu sugeriria ao filósofo, e mesmo ao homem comum, é o mais simples de todos e, eu creio, o mais cartesiano. Diria que devemos agir como um homem de pensamento e pensar como um homem de ação”²⁸².

Decerto o que caracteriza toda nossa vivência, mesmo na duração, não é apenas a criação da novidade em um processo inventivo constante, há sempre elementos preexistentes os quais inclusive subsistem como formas fixas²⁸³. Também os nossos atos livres possuem sua matéria e por isso a nossa própria atividade nos permite compreender a relação entre criação e materialidade, ainda que de modo limitado. Como definia

²⁸¹ *Idem*, p. 237.

²⁸² BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 1579.

²⁸³ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 240.

Trotignon, todo ser vivo consciente é “a realidade negativa da vida”, pois reproduz em si, de modo limitado, a forma total do vital²⁸⁴. Assim como as criações que podemos realizar, a criação da vida é uma ação que se faz através de uma que se desfaz²⁸⁵. Sendo a finalidade da vida imanente, todo o caminho percorrido ao longo do processo evolutivo, o ímpeto criativo do elã vital, antecede a humanidade, porém não é preexistente em relação às suas criações. A evolução é um caminho percorrido indissociável de suas criações e, se separarmos as criaturas da criação efetuamos uma intransponível cisão a qual torna incompreensível qualquer invenção. Assim, o princípio da vida não é algo o qual existiu antes da humanidade, mas sim um indissociável ímpeto que se encontra atrás de suas criaturas. Ainda que a humanidade seja a mais elevada criação desse ímpeto isso não significa, todavia, que a constituição humana seja a realização integral de sua intenção. Como dizíamos, o movimento dialético do real inevitavelmente desvia o impulso criativo e a humanidade é a mais bem-sucedida das tendências divergentes pois foi a única na qual, mesmo sucumbindo à resistência da matéria, a corrente vital engendrou uma estreita passagem. O ímpeto vital nos revela, em sua ulterior criação, que ele consiste em um esforço voltado para a liberdade, para a criação, um esforço antagonizado pela matéria, o obstáculo que se opõe a ele tal como a necessidade à liberdade. Por conseguinte, o esforço criador é a ardilosa tentativa de introduzir a maior quantidade possível de indeterminação e liberdade na matéria e apenas na humanidade podemos constatar resíduos efetivados dessa interação. O triunfo, porém, não foi completo e apenas a consciência humana alcançou um elevado desenvolvimento, mas ainda assim com uma notável limitação, pois a consciência humana é predominantemente intelectual.

Consciência e vontade divina

A consciência humana é uma consciência diminuída, ela consiste sempre na consciência de um determinado ente localizado em certo espaço “e, embora ela vá na mesma direção de seu princípio é incessantemente atirada em sentido inverso”²⁸⁶ pela inteligência e sua função natural. Nos seres humanos a consciência é, primeiramente, inteligência, logo sua disposição não apenas antecede, mas também se sobrevém às operações conscientes. Entretanto, como dizíamos, não somos dotados apenas de

²⁸⁴ TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Op. cit., p. 583.

²⁸⁵ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*, p. 251.

²⁸⁶ *Idem*, p. 238.

inteligência, a distância que esta estabelece entre nós e o real pode ser transposta através de um esforço intuitivo o qual nos faz coincidir com o real, conseqüentemente a busca pelo princípio vital deve ser empreendida através da intuição. Recordemo-nos, pois, do modo como descrevemos o processo evolutivo e tentemos seguir adiante em direção a sua origem.

Antes de ser realizada a organização difundida pela evolução havia uma força criadora oposta à resistência da matéria bruta e, o resultado do choque de ambas, é a atual ordem da natureza. O movimento suscitado pelo elã vital, pudemos vislumbrar, era necessariamente finito, logo o sentido deste movimento nos sugere “a ideia de uma coisa que se desfaz”²⁸⁷. Em outros termos, podemos classificar esta interação como um processo de tensão e distensão, pois toda a configuração espacial já estagnada é uma tensão interrompida, distendida. A vontade responsável por todas as criações realizadas no interior do elã vital²⁸⁸ consiste na tensão a qual distende-se ao longo do nosso planeta cessando, em certa medida, ao deparar-se com a materialidade, seu indissociável contrapeso. Ora, se a matéria por si mesma é inerte, isto deixa-nos “entrever a possibilidade, a própria necessidade, de um processo inverso da materialidade, criador da matéria por sua simples interrupção”²⁸⁹. A grande obra precedente, *Matière et mémoire*, já havia demonstrado a existência e imaterialidade do espírito, ou melhor, da consciência, visto que a consciência é também memória. Mas, continua Bergson, “Decerto, a vida que evolui na superfície de nosso planeta está vinculada a da matéria. Se ela fosse pura consciência, com mais razão supraconsciência, ela seria pura atividade criadora. De fato, ela está fixada em um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte”²⁹⁰. Como descreve Vieillard-Baron, “Bergson rejeita o dualismo tradicional que considera o corpo e o espírito como duas substâncias distintas. O dualismo é relativizado e pensado em termos de duas tendências, de tensão e distensão”²⁹¹.

O que seria, por conseguinte, o *elã da vida* senão exigência de criação? Diante da materialidade ele jamais poderia criar absolutamente, porém suas criações não foram meros acidentes. Agindo com perícia ele soube, em certa medida, dominar a matéria, inserindo nesta a maior quantidade possível de indeterminação e liberdade. O grande

²⁸⁷ *Idem*, p. 246.

²⁸⁸ Cf. *Idem*, p. 225, 228-229.

²⁸⁹ *Idem*, 246.

²⁹⁰ *Idem*, *ibidem*.

²⁹¹ VIEILLARD-BARON, J. L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 25.

ápice deste processo é, sem dúvida, o homem, dotado de uma capacidade a qual as demais espécies parecem ter igualmente tentado obter.

Uma das principais causas da distinção entre os seres vivos, dizíamos, é o modo de alimentação. Sendo o elã um impulso finito, a obtenção de energia é sem dúvida a mais elementar atividade imposta aos organismos. Por conseguinte, o alimento é uma espécie de explosivo²⁹² o qual culmina em ações o quão mais variáveis e imprevisíveis for possível. Assim, “a vida inteira, animal e vegetal, naquilo que possui de essencial, aparece como um esforço para acumular energia e para soltá-la em seguida em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais ela realizará trabalhos infinitamente variados. Eis o que o *elã vital*, atravessando a matéria, gostaria de obter em um só golpe”²⁹³. Mas lembremos que toda espécie ao ser engendrada passa a viver para si mesma, portanto a complexidade de suas ações tende sempre a cessar seu desenvolvimento. Com a espécie humana isto não ocorreu de forma diferente, porém o estágio em que nossa disposição se estagnou concedeu-nos a capacidade de criar e, a exigência de criação, por fim, realizou-se. Todavia, uma pertinente objeção pode ainda ser feita: por qual razão o elã não se imprimiu em um único corpo e nele evoluiu indefinidamente?²⁹⁴.

O elã é apenas uma imagem, não o fato real e, a imagem, é o intermediário entre a intuição e a linguagem que a exprime. Esta imagem é apenas emprestada do mundo físico para nos aproximar de sua ideia. “A vida”, afirma Bergson, “é de ordem psicológica, e é da essência do psíquico desenvolver uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram”²⁹⁵. A personalidade de cada indivíduo, como já mencionamos, é absoluta e indivisível e, não obstante, o mesmo ocorre sempre em quaisquer elementos de natureza psicológica: considerar os estados de consciência como inerentemente divisíveis é confundi-los com sua representação espacial. Em contrapartida, uma unidade pura e vazia encontra-se apenas no espaço, tal a unidade de um ponto matemático²⁹⁶. Unidade e multiplicidade, porém, são apenas noções provisórias produzidas pelo intelecto nas quais tudo aquilo que é de natureza psicológica, ao cabo, não se conforma. Se afirmamos, por exemplo, que nossa personalidade é una, em contraposição podemos elencar uma longa multiplicidade que a caracteriza — sensações, sentimentos, representações e afins. Se, ao contrário, dizemos que é múltipla, a multiplicidade em

²⁹² BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 253.

²⁹³ *Idem*, p. 254.

²⁹⁴ *Idem*, p. 258.

²⁹⁵ *Idem, ibidem*.

²⁹⁶ *Idem, ibidem*.

seguida indica uma complementariedade entre todos os componentes responsável pela formação de uma unidade. Esta analogia nos permite compreender a pluralidade do Todo:

Assim é minha vida interior, e assim é a vida em geral. Se, em seu contato com a matéria, a vida é comparável a uma impulsão ou a um elã, considerada em si mesma ela é uma imensidão de virtualidade, uma invasão mútua de milhares e milhares de tendências que não serão portanto “milhares e milhares” senão uma vez já exteriorizadas umas em relação às outras, isto é, espacializadas. O contato com a matéria decide sobre esta dissociação. A matéria divide efetivamente o que apenas virtualmente era múltiplo e, neste sentido, a individualização é em parte a obra da matéria, em parte efeito do que a vida traz consigo. É assim que de um sentimento poético que se explicita em estrofes distintas, em versos distintos, em palavras, nós podemos dizer que ele continha essa multiplicidade de elementos individualizado e que, portanto, é a materialidade da linguagem que a cria²⁹⁷.

Esta semelhança nos permite constatar, enfim, a grande causa primordial: é a supraconsciência ou Consciência que se encontra na origem da vida²⁹⁸. Logo, “*Tudo se passa como se um ser indeciso e impreciso, que nós podemos chamar, como quisermos, homem ou super-homem, procurou se realizar, e só o tivesse conseguido ao abandonar no caminho uma parte de si mesmo*”²⁹⁹. Deste ponto de vista, a vida mostra-se como uma onda a propagar-se a partir de um centro, um grande ímpeto a chocar-se com diversos obstáculos que, em um caso específico, pôde passar livremente. Este caso é o que engendrou a forma humana, pois fazemos proceder indefinidamente o movimento vital, embora muito tenha sucumbido aos obstáculos e sido abandonado no percurso que nos precede. Eis a vida que se desenvolveu em nosso planeta — mas seria desta maneira apenas aqui?

“Tudo é obscuro na ideia de criação”, escreve Bergson, “se pensamos em *coisas* que seriam criadas e uma *coisa* que cria”³⁰⁰. O real é um todo e quaisquer divisões em seu interior são relativas e artificiais, por conseguinte “coisas e estados são visadas fixadas por nosso espírito sobre o devir. Não há coisas, há apenas ações”³⁰¹. Assim, a criação “não é um mistério, nós a experimentamos em nós quando agimos livremente”³⁰². Se não há coisas, mas apenas ações, o Universo não é algo criado por outra coisa e, a ação criadora que nele ocorre, não nos é algo estranho, é aquilo que nós mesmos vivenciamos. Consequentemente, decerto “os outros mundos são análogos ao nosso”, isto é, em todo o

²⁹⁷ *Idem*, p. 259.

²⁹⁸ *Idem*, p. 261.

²⁹⁹ *Idem*, p. 267.

³⁰⁰ *Idem*, p. 249.

³⁰¹ *Idem, ibidem*.

³⁰² *Idem, ibidem*.

Universo “as coisas se passam da mesma maneira”³⁰³. Diante disso, “o Absoluto se revela bem próximo de nós e, em certa medida, em nós”³⁰⁴. Utilizando a expressão de Arnaud François, nossas criações tal como a criação de si por si supõem, “notadamente, um retorno sobre si do sujeito, ou, mais exatamente, um movimento por assim dizer reflexivo através do qual os atos que produzimos modificam, em retorno, a personalidade de onde eles emanam”³⁰⁵. Mas ao cabo as conclusões de *L'évolution créatrice* nos permitem notar que nossas criações não apenas produzem modificações em nossa personalidade, mas na totalidade do existente e, por isso, o Absoluto em sua imanência encontra-se também, em certa medida, em nós. Esta é, sugerimos, a razão pela qual o início do Quarto Capítulo da obra em causa menciona pela primeira e única vez o Absoluto, pois a investigação metódica empreendida em *L'évolution créatrice* alcançou o princípio de toda a vida e de toda a materialidade, isto é, do Universo, a totalidade do existente. Vimos que a materialidade organizada é resultado da tensão contida na duração; inserindo-nos em uma pudemos compreender a outra e, compreendendo ambas, compreendemos também o Todo. O Terceiro Capítulo nos revela não apenas o princípio motor do elã vital e o significado da vida na Terra, mas também a fonte do elã e o princípio que anima o Universo:

Se por toda a parte é a mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfaça, quer ela tente se refazer, exprimo simplesmente esta similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorriam como os foguetes de um imenso buquê — desde que, todavia, eu não faça desse centro uma coisa, mas sim uma continuidade de jorro. Deus, assim definido, nada tem de já feito; ele é vida incessante, ação, liberdade³⁰⁶.

Tudo indica que o Universo é composto por uma reunião de sistemas solares análogos ao nosso e tais sistemas não são absolutamente apartados uns dos outros, uma certa ligação ainda os concilia no espaço. Esta ligação entre os mundos certamente é infinitamente ampla se comparada com o vínculo que une as partes de um mesmo mundo e por essa razão naturalmente somos inclinados a isolar nosso sistema solar³⁰⁷. Contudo, em certos aspectos com efeito a Terra se diferencia do restante do Universo. Aqui a força criadora sucumbiu onde poderia ter prosseguido e continuou onde poderia ter cessado; em outros mundos talvez o viés da inteligência tenha sido precocemente interrompido

³⁰³ *Idem, ibidem.*

³⁰⁴ *Idem*, p. 298.

³⁰⁵ FRANÇOIS, A. *L'évolution de la vie*. In: _____. *L'évolution créatrice de Bergson*. Op. cit., p. 22-23.

³⁰⁶ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 249.

³⁰⁷ *Idem*, p. 242.

enquanto o instinto pode ter se desenvolvido em uma amplitude inimaginável — ou talvez ideável tal como supõem os exemplos da ficção científica. A principal distinção, todavia, é essencial: em nosso planeta o ímpeto criativo cessou, o processo evolutivo se consumou e nosso planeta já está criado. Já o Universo, em contrapartida, “não está feito, mas se faz sem cessar. Ele cresce sem dúvida indefinidamente através da adição de novos mundos”³⁰⁸. Os diferentes mundos, por conseguinte, não sendo cada um unicamente a totalidade do existente, são diferentes expressões do mesmo princípio, o lançamento em diversas direções, distintas tendências do mesmo esforço criador. A mesma analogia utilizada para remeter a parte ao todo em nosso mundo agora pode ser analogamente aplicada ao Universo. A Terra é um dos quadros de um artista a conceber incessantemente. A ação livre cessa quando sucumbe à necessidade, mas se perpetua quando engendra no mecanismo a capacidade de criar. Assim, se o Universo é o constante esforço para criar criadores, tais asserções já não nos permitem entrevê-lo como uma grande fábrica de deuses?

O Deus constatado em *L'évolution créatrice* é, como define Henri Gouhier, um Deus cósmico e, com efeito, o excerto mencionado anteriormente mais nos informa aquilo que Ele não é do que o inverso³⁰⁹. Trata-se de uma Divindade cósmica, pois não é exterior ao Universo, ao contrário, Ele é reconhecido na atividade criadora do próprio Universo — uma atividade criadora que, reiteremos, não nos é estranha e encontra-se, em certa medida, em nós mesmos. Novamente, se a vida é o próprio ímpeto criador visando realizar-se, não poderíamos afirmar já desde *L'évolution créatrice* a tese de *Les deux sources de la morale et de la religion* segundo a qual a evolução é um esforço de Deus para criar deuses? Considerando o Deus cósmico de Bergson, certamente sim. Tais conclusões não são meramente místicas, o recurso ao misticismo apenas complementa as teses que Bergson já havia estabelecido através de um viés biológico — eis a observação central que buscávamos ressaltar em nossa pesquisa. Mas a terceira grande obra de Bergson é apenas um ensaio sobre a evolução na Terra, a natureza do restante do Universo é um tema que ultrapassa o propósito da obra e por isso nada além nos é informado. *Les deux sources de la morale et de la religion*, porém, seguirá adiante e descreverá ao leitor com primazia este grande princípio e a função essencial de todo o Universo.

³⁰⁸ *Idem, ibidem.*

³⁰⁹ Em outras palavras, a concepção bergsoniana é totalmente díspar em relação à concepção tradicional, como a de Aristóteles. GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Op. cit., p. 79.

Sem dúvida o Absoluto é algo inacabado. Ele é um devir, mas ainda assim, o que haveria além do presente?³¹⁰. Como já mencionávamos, “O conhecimento que temos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. É o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia”³¹¹. Se o futuro não existe além de nossas suposições, cada contato com o Absoluto não seria um contato com a totalidade? Diante de nossa finitude, jamais conheceremos o que haverá além de nós, mas o que ele será é inevitavelmente o resultado de nossas próprias ações. Não apenas conhecemos o Absoluto, mas também o criamos — eis a divindade já latente. Ademais, *L'évolution créatrice* não apenas ressalta a indissociável relação da vida na Terra com um triunfo da Divindade — ou supraconsciência —, mas também denota um possível revés:

Consciência ou supraconsciência é o foguete do qual os detritos extintos despencam em matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os detritos e os iluminando em organismos. Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, manifesta-se a si mesma apenas onde a criação é possível. Ela adormece quando a vida é condenada ao automatismo; ela se desperta quando tão logo renasce a possibilidade de uma escolha³¹².

Como sumariza Herbert Wildon Carr, toda a realidade, isto é, a vida, é essencialmente liberdade e a filosofia, por sua vez, nos desvencilha do “esmagador sentimento de necessidade” outrora imposto pela concepção da ciência moderna de um restrito universo mecânico:

Vida é atividade livre em um universo aberto. Nós podemos ter pouca importância no grande todo. A própria humanidade e o planeta no qual ela conquistou seu sucesso pode ser uma infinitesimal parte da vida universal, mas é uma e idêntica a esta vida, e nossa luta e nosso esforço são o ímpeto vital. E isso acima de tudo é o que nossa vida espiritual significa para nós: o passado não pereceu, o futuro está sendo feito³¹³.

Um incessante esforço para perpetuar a criação, se conduzido adiante não seria um esforço capaz de superar até mesmo a morte? A possibilidade, ao menos, não pode ser descartada.

³¹⁰ Lembremos que o presente, como assinala Fréderick Worms, não consiste em um instante, “mas em uma *duração* espessa e fluente que devemos, por conseguinte, contrair para a reter por um ato que define a forma mais imediata, imanente, universal e anônima da *memória*”. WORMS, F. Bergson, *mémoire et vie*. In: ANDRIEU, B.; et. al. *Cerveau et mémoires* : Bergson, Ribot et la neuropsychologie. Niort: Osiris, 1998, p. 50.

³¹¹ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Op. cit., p. 200.

³¹² *Idem*, p. 262.

³¹³ CARR, H. W. *Henri Bergson: the philosophy of change*. Op. cit., p. 91.

Assim se passa a vida na Terra, mas seria somente aqui? Sendo a humanidade indissociável de seu princípio criador, Deus em último caso, não poderíamos também compreender a essência Divina? Uma filosofia da duração a qual é sempre um contato renovado com o absoluto decerto poderia nos revelar ainda mais e tal foi o que realizou o advento de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Ademais, se por vezes a filosofia de Bergson parecer incompreensível e desdobrar-se em um aparente desfecho incompatível com seus princípios, talvez acidentalmente efetuamos um desajuste de perspectiva, pois as obras de Bergson, assim como uma tela de Turner, não podem ser compreendidas se vistas de fora. “Os sistemas de filosofia”, escrevia Émile Boutroux, “são pensamentos vivos. É ao procurar no livro o meio de ressuscitar esses pensamentos que podemos ter a esperança de entendê-los”³¹⁴.

³¹⁴ BOUTROUX, É. L'Histoire de la Philosophie. In: _____. *Études de L'Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1908, p. 9.

III

A Fábrica de Deuses

Olha o mundo! Ele não é como um cortejo de triunfo transformador onde a natureza celebra a eterna vitória sobre toda degeneração? Não é para glorificar que a vida arrasta consigo a morte numa corrente de ouro, como outrora fazia o general com os reis capturados?

Friedrich Hölderlin³¹⁵

Na *Divina comédia* a alma pura de Beatriz, enquanto símbolo da teologia, é a guia de Dante Alighieri no interior do Paraíso, ela revela no âmbito celestial a alegria desfrutada pelas imaculadas almas que ecoaram harmonicamente a vontade divina. Porém, ainda que Beatriz seja uma reprodução da providência divina, não é ela quem permite ao poeta um contato direto com a Divindade no Empíreo. Ocorre que a razão humana é ineficaz no desfecho do trajeto que conduz ao Divino e, para contornar o obstáculo imposto pela própria natureza humana, é necessária uma projeção que apenas a mística pode conceder. Assim, já sugeria Dante que para ascender ao divino é preciso seguir os passos de um místico tal como São Bernardo para obter na obscuridade do mistério um lumiar, ainda que limitado. A figura da amada, Beatriz, é por conseguinte transitória, pois utilizando a expressão de Hilário Franco Júnior, “Dante não amava objetos de amor, mas o próprio Amor. A figura de Beatriz, na verdade, não era amada em si mesma, mas enquanto uma manifestação da bondade divina, um instrumento para se

³¹⁵ HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 188.

alcançar o Amor, isto é, Deus. É interessante notar como o caminho proposto pelos místicos foi o caminho seguido por Dante na *Comédia*”³¹⁶.

O percurso proposto por Dante em direção à mística, todavia, prolonga fortes tendências anteriores³¹⁷. Com efeito, ainda que um racionalismo rígido seja característico do medievalismo, muitos notaram a insuficiência das proposições intelectuais e voltaram-se à mística para uma consideração dos mistérios. Igualmente recomendava o poeta: “Ó intelectos sadios e judiciosos,/ entendi a doutrina disfarçada/ sob o velame dos versos curiosos!”³¹⁸. Bergson foi provavelmente um dos últimos filósofos a efetuar o outrora recorrente recurso à mística e, contrariamente ao que se pode prejulgar, a mística voltada para os mistérios não antagoniza seu empirismo radical. O que interessa ao bergsonismo é a *experiência* mística e toda experiência real pode ser objeto da metafísica. Por outro lado, sendo ela vivenciada pelos místicos exclusivamente, àqueles que não a experienciam ela pode ser totalmente insignificante — eis talvez a principal dificuldade imposta à compreensão do terceiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. “Devemos ter cuidado”, escreve Vieillard-Baron, “para não crermos que a obra é um tratado de mística. Bergson parte de dados naturalistas e biológicos. Ele evoca repetidamente a ‘intenção da natureza’”³¹⁹. Assim, o leitor empenhado de *L'évolution créatrice*, em especial de seu terceiro capítulo, poderá acompanhar o que parece ser o prolongamento do mesmo esforço. O capítulo de mesmo número da obra posterior parece começar onde seu correlato terminou.

Uma delongada explanação da vontade divina mencionada em *L'évolution créatrice* encontramos no terceiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Aliás, decerto este inicia-se com o mais conciso e coerente resumo das conclusões de *L'évolution créatrice* já redigido. Visto que nosso objetivo é complementar as teses desta obra, seguiremos diretamente este liame realizando uma breve exposição das proposições de Bergson referentes à religião dinâmica.

A visada retrospectiva de *L'évolution créatrice* constatou o processo vital como sendo o lançamento de uma grande corrente de energia criadora a dispersar-se pela matéria tentando obter desta o máximo possível. Tal propulsão deteve-se em diversos

³¹⁶ FRANCO JÚNIOR, H. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000, p. 106-107.

³¹⁷ *Idem*, p. 106.

³¹⁸ ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2017 (Inferno, IX, 63).

³¹⁹ VIEILLARD-BARON, J.-L. *Bergson*. Paris: PUF, 2007, p. 88.

pontos engendrando toda a variedade de espécies disposta ao longo do planeta. Porém, até mesmo em uma de suas mais engenhosas tendências onde a energia parecia ter procedido com mais consistência, ela acabou por incidir sobre sua própria atividade perpetuando o mesmo círculo incessantemente. Eis o caso das admiráveis sociedades de insetos as quais, mesmo possuindo um notável grau de complexidade e uma estrita organização, sucumbiram ao automatismo e conseqüentemente fizeram adormecer a consciência latente. Apenas a linha evolutiva que culmina na humanidade não se inflectiu completamente e a consciência permaneceu desperta. Mas os obstáculos dispostos ao longo do percurso evolutivo da humanidade, ainda que transpostos, foram determinantes e igualmente bem-sucedidos de certa maneira. Adaptando-se, a consciência assumiu na disposição humana “a forma da inteligência fabricadora. E a invenção, que traz consigo a reflexão, floresce em liberdade”³²⁰. Esta conquista, todavia, trouxe consigo também reveses. A inteligência caracteriza-se por um inato desapego à vida, pois a reflexão implica a previsão que, por sua vez, requer um distanciamento do presente. Além disso, a humanidade é inerentemente social e a sociedade exige um desinteresse o qual foi desenvolvido pelos insetos em seu automatismo até culminar em um esquecimento quase completo da individualidade. Já a inteligência, em contrapartida, tende a orientar a vivência por um viés egoísta. Para a manutenção da sociedade humana, por conseguinte, foi necessária uma compensação. Mas ainda que a ação regida pela inteligência tenda a preferir e acentuar a individualidade, toda criação não foi concebida através de “peças e pedaços: o que é múltiplo em sua manifestação pode ser simples em sua gênese”³²¹. Logo, “Uma espécie que surge traz consigo, na indivisibilidade do ato que a estabelece, todo o detalhe daquilo que a torna viável”³²². Assim, ao conceber a inteligência humana o elã vital incluiu nesta a função fabuladora responsável pela criação das religiões. A humanidade dispersa em indivíduos se reúne novamente através da religião, ela tem, por conseguinte, uma origem natural e restitui, em certa medida, o apego à vida desviado pela reflexão.

Porém esta primeira manifestação da religião é estática, ainda que reconduza o indivíduo a um apego à vida, ela acaba por converter tal afeição para a sociedade fechada. Decerto a faculdade fabuladora foi concebida para “fabricar espíritos e deuses”³²³, mas

³²⁰ BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Op. cit., p. 222.

³²¹ *Idem, ibidem*.

³²² *Idem, ibidem*.

³²³ *Idem*, p. 208.

sua intenção inicial é prover uma espécie de antídoto para a independência surgida em conjunto com a liberdade humana. Ela concebe histórias e um folclore, sacraliza e proíbe elementos para manter o elo social. Mas a religião estática é uma solução provisória, ela reconduz o indivíduo à vida e o vincula à sociedade criando histórias não por prazer, mas por necessidade. Diferentemente de outras criações imaginativas que podem permanecer como apenas ideadas, as fabulações reproduzem a realidade de tal maneira que se prolongam em ações, elas são “ideomotoras”³²⁴. Mas nem por isso deixam de ser fábulas provenientes da necessidade de um apego à vida contida no princípio criador disperso em todas as espécies. Deste princípio, difuso na Terra como férteis ramos de uma grande árvore e o qual foi o depósito na matéria de uma energia livremente criadora, *L'évolution créatrice* já havia descrito o seu propósito como a criação de um ser semelhante ao homem, não no que diz respeito a sua forma, mas sim a sua significação. O movimento vital poderia, em outras condições, ter prosseguido onde outrora cessou e provavelmente isso ocorreu “em outros mundos onde a corrente é lançada em uma matéria menos refratária”³²⁵. Ou, em um caso adverso, o fluxo inventivo poderia não ter se deparado com condições favoráveis a sua propagação e jamais poderia libertar uma quantidade de energia criadora similar à da espécie humana. As demais espécies a popular a Terra nos oferecem a imagem do malogro ao qual sucumbiu o elã em nosso planeta: um automatismo completo e por vezes até mesmo a imobilidade que faz da vivência mera necessidade e repetição ou, em alguns casos, a própria inércia. Esta é igualmente uma ocorrência similar ao que sucedeu em diversos outros mundos; porém o seu sucesso parcial nos revela ainda uma microimagem da vida no Universo. O homem é o próprio sucesso, ainda que incompleto, do elã criador, e por isso o intento de seu princípio é engendrar ao longo do espaço entidades semelhantes à humanidade. Onde ele sucede a ação ascende cada vez mais para a criação e para a liberdade e, onde sucumbe, ela decai gradativamente à inércia. Mas se a derradeira criação do extinto elã vital foi o homem e este é um ser igualmente criador, o que impede a humanidade de, remontando-se à origem, prolongar o esforço do elã na mesma direção almejada? A inteligência, todavia, é o triunfo do obstáculo e tende a orientar nossas ações para a direção oposta e provavelmente o entendimento desaconselharia tal empreendimento. Consequentemente, é preciso recorrer a algo além do intelecto e, ao seu redor, permanece tal com uma

³²⁴ *Idem*, p. 223.

³²⁵ *Idem*, p. 223-224.

nebulosa a franja de intuição que por vezes nos surpreende. Recorrendo a este resquício intuitivo, não seria possível alarga-la e completa-la com a ação?

O conhecimento intuitivo, ressaltamos, não é um conhecimento relativo, mas sim absoluto. Logo, uma alma capaz de intuitivamente alcançar o princípio vital sentir-se-ia comovida por “um ser que pode imensamente mais que ela, como o ferro pelo fogo que o enrubesce. Seu apego à vida seria doravante sua inseparabilidade desse princípio, alegria na alegria, amor do que não é senão amor”³²⁶. Igualmente a conjuntura social seria alterada, pois a partir de seu princípio a humanidade é una e, por conseguinte, a sociedade decorreria naturalmente e abarcaria a totalidade dos homens. Assim, a preocupação da religião estática com um futuro desconsolador decorrente de um desapego à ordem instituída se converteria em um apreço pela direção convergente; desconsideraria ela o aspecto material voltando-se para um princípio moral muito mais elevado. A religião não mais estaria afeiçoada a elementos singulares, mas sim se voltaria à vida em geral. Em suma, a religião natural seria conduzida ao misticismo.

Sendo ele capaz de transpor a alma para um plano elevado, o misticismo completo é uma ocorrência rara. Decerto a religião natural também eleva iminentemente o sujeito para além da individualidade instituindo assim uma segurança e serenidade, porém tudo isso pode ser conduzido a um grau superior. Enquanto a religião estática provém das ulteriores concepções do elã vital, o misticismo vai além, pois ao retomar a direção do princípio vital ele se volta para um ponto o qual a corrente espiritual lançada na matéria queria ter alcançado e não conseguiu. “Não compreendemos a evolução da vida”, escreve Bergson, “se não a vemos como a busca de algo inacessível o qual o grande místico alcança. Se todos os homens, se muitos homens pudessem subir assim tão alto quanto esse homem privilegiado, não seria na espécie humana que a natureza teria se detido, pois esta é uma realidade maior que o homem”³²⁷. O misticismo, por conseguinte, não antagoniza a religião natural, na verdade ele realiza a gradativa transição da religião estática para a religião dinâmica.

Tudo indica que inicialmente o discurso místico com seus excelsos ensinamentos não foi totalmente compreendido, porém não deixou de provocar em seus ouvintes um encanto tal como ocorre quando “um artista de gênio produziu uma obra que nos excede, da qual não conseguimos assimilar o espírito, mas que nos faz sentir a vulgaridade de

³²⁶ *Idem*, p. 224-225.

³²⁷ *Idem*, p. 226.

nossas admirações precedentes”³²⁸. Por essa razão o misticismo completo não se realizou integralmente ao emergir, mas expandiu-se ao longo do tempo. Uma de suas feições iniciais é o misticismo grego que converge ao platonismo. Da doutrina platônica racionalizada por Aristóteles emerge a dialética filosófica e sucedem-se o orfismo e o misticismo de Plotino. Posteriormente, surgem ainda o hinduísmo e o budismo, mas ambos afluem para a contemplação pura e se abstêm cada vez mais da ação. O misticismo completo, todavia, deve culminar em outra direção:

A nosso ver, a culminação do misticismo é um contato e, conseqüentemente, uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Este esforço é de Deus, se não o próprio Deus. O grande místico seria uma individualidade que cruzaria os limites atribuídos à espécie por sua materialidade, que continuaria e prolongaria assim a ação divina. Tal é a nossa definição³²⁹.

A coincidência é parcial pois, caso contrário, o indivíduo se tornaria a própria Divindade, algo inconcebível por esses meios. Ao cabo, a identidade não elimina completamente a individualidade, mas ocorre, como já percebia Plotino, quando a vontade humana se confunde com a divina. Mas tal vontade não pode desviar-se da ação, logo o “misticismo completo é, com efeito, aquele dos grandes místicos cristãos”³³⁰. Isso não significa, todavia, que o cristianismo seja a forma acabada do misticismo. Bergson é enfático ao afirmar no início de seu exame que considera “a forma sem a matéria”³³¹. A forma é a própria experiência mística enquanto a matéria consiste na doutrina que dela decorre.

Em termos gerais poderíamos elencar quatro estágios sucessivos na experiência mística. O primeiro é o êxtase que conduz à união com o Divino e provoca uma imensurável alegria. Porém, mesmo em contato com a Divindade a individualidade não se dissolve, logo é possível perceber que a união não é total e disso procede uma inquietude. Ciente ainda de sua independência, a alma percebe que sua vontade ainda não coincide com a divina, pois é um arroubo involuntário que eleva a alma ao Divino e, esta inerente distância, suscita o sentimento da solidão. Por fim ocorre a preparação para a união completa quando Deus age na alma a Ele ligada e a reunião se consolida. A maior parte dos grandes místicos cristãos percorreu toda essa trajetória outrora propagada parcialmente pelos misticismos antigos. Os principais exemplos mencionados por Bergson são: São Paulo, Santa Teresa, Santa Catarina de Siena, São Francisco e Joana

³²⁸ *Idem, ibidem.*

³²⁹ *Idem, p. 233.*

³³⁰ *Idem, p. 240.*

³³¹ *Idem, ibidem.*

d'Arc. O caso desta última, aliás, demonstra a validade de uma separação entre a forma e a matéria³³². A evolução dos grandes místicos cristãos demonstra a maior desenvolução notável do vigor místico, pois em seu próprio percurso eles prosseguiram onde outrora a antiga mística por vezes encontrou seu desfecho.

Uma grande renúncia é o traço marcante do místico cristão. Ao constatar a vontade divina sua alma elimina de sua substância toda resistência e impureza para fazer de si um instrumento divino. Não bastava sentir a presença de Deus e recolher-se em contemplação, ainda que as visões simbólicas já permitissem uma extática união, pois a contemplação não possui uma relevante duração. Mas ao renunciar aos restritivos atributos de sua individualidade a alma não se vê diminuída, ao contrário, ela se depara com uma superabundância de vida: “Agora é Deus que age por ela, através dela: a união é total e, conseqüentemente, definitiva”³³³. Movida por uma verve impetuosa, a alma se insere em um “imenso elã. É um ímpeto irresistível que a propela nos empreendimentos mais vastos”. Por conseguinte, “Uma calma exaltação de todas suas faculdades faz com que veja grandiosamente e, por quão fraca que seja, realize poderosamente. Sobretudo ela vê coisas simples e, essa simplicidade que impressiona tanto em suas palavras quanto em sua conduta, a conduz através das complicações as quais ela parece nem ao menos perceber”³³⁴. Eis o entusiasmo, recorrentemente heroico, que concede a vitalidade necessária para as grandes criações e, em muitos casos, para grandes sacrifícios. Tal é um esforço irrefletido no qual a liberdade da alma coincide com a atividade divina, um esforço tão vultoso capaz de concepções primorosas, pois a energia que o impele é a própria fonte da vida. “Agora as visões estão longe”, escreve Bergson, “a divindade não pode se manifestar a partir do exterior em uma alma doravante preenchida por ela”³³⁵. Ao ascender à Divindade, diferentemente dos antigos misticismos, o místico cristão não consegue se deter na contemplação e sente-se impelido a retornar para a terra com o intuito de ensinar os homens: “Deveria ser anunciado a todos que o mundo percebido pelos olhos do corpo é sem dúvida real, mas que há outra coisa, e que isso não é simplesmente possível ou provável, como seria a conclusão de um raciocínio, mas certo como uma experiência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe”³³⁶. Comunicar uma experiência de tal magnitude, todavia, pode parecer algo desencorajador. Como poderia

³³² *Idem*, p. 241.

³³³ *Idem*, p. 245.

³³⁴ *Idem*, p. 246.

³³⁵ *Idem, ibidem*.

³³⁶ *Idem*, p. 247.

o discurso exprimir o inexprimível e difundir uma convicção que apenas pode ser compreendida pela experiência? Entretanto, tais hesitações não são sequer cogitadas pelo místico, “pois o amor que o consome não é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino”³³⁷. Este não é um mero sentimento de fraternidade ou simpatia pela espécie intensificado, como dizíamos, é a própria vontade divina a propagar-se através do indivíduo:

Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, ele entregaria a quem soubesse interrogá-lo o segredo da criação. Ele é mais de essência metafísica do que moral. Ele gostaria, com a ajuda de Deus, de completar a criação da espécie humana e fazer da humanidade o que ela poderia ter sido imediatamente se ela pudesse ter sido constituída definitivamente sem a ajuda do próprio homem. Ou, para empregar as palavras que dizem, como veremos, a mesma coisa em outra linguagem: sua direção é a própria direção do elã da vida; ele é esse mesmo elã, comunicado integralmente aos homens privilegiados que gostariam de imprimi-lo em toda a humanidade e, por uma contradição realizada, converter em um esforço criativo essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento disso que é por definição uma parada³³⁸.

Dessa maneira o elã vital se converte em um elã moral o qual pode prosseguir, agora liberto, com a criação de si. O empreendimento visado pelo místico, por conseguinte, tende a se realizar ao transmitir gradativamente uma parte de si mesmo. Porém também este ímpeto tem seus obstáculos e o maior deles, decerto, é o mesmo “que impediu a criação de uma humanidade divina”³³⁹. Sendo assim, o desenvolvimento do misticismo completo nos revela não simplesmente um processo análogo, mas também a continuidade da própria evolução vida. *L'évolution créatrice* nos permitiu acompanhar o desenvolvimento da vida até onde cessou o elã vital, já o recurso à mística em *Les deux sources de la morale et de la religion*, por sua vez, nos permite complementar os dados já constatados enunciando enfim não mais apenas a natureza humana, mas também a divina, uma possibilidade que a obra anterior já havia indicado.

Bergson ressalta que em seu exame do vital ele se ateu aos dados da biologia ao propor o elã vital como motor da evolução criadora. Porém, reconhecidamente *L'évolution créatrice* nada informava sobre a origem do elã e o sentido definitivo de suas manifestações³⁴⁰. Sobre a energia criadora lançada através da matéria, a obra apenas

³³⁷ *Idem, ibidem.*

³³⁸ *Idem*, p. 248-249.

³³⁹ *Idem*, p. 249.

³⁴⁰ *Idem*, p. 264.

concluiu que se tratava de uma espécie de Supraconsciência e tal foi a mais próxima definição obtida a respeito da Divindade. Para compreender o divino, todavia, o bergsonismo demonstra que é preciso nos desvencilharmos de todas as tradicionais definições de Deus, pois para provar a sua existência é necessário pressupor sua ausência e, daí, a necessidade de afirmá-la. Uma definição, aliás, tende sempre a carregar um sentido negativo e incorrer em abstrações. Deus não deve ser provado, mas basta constatá-lo, e qual recurso seria mais conveniente do que a mística completa, despreendida das alegorias, visões e fórmulas teológicas, baseada e exprimida em experiências? “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência”³⁴¹, escreve Bergson. Os dados fornecidos pela experiência mística, por sua vez, nos informam que “Deus é amor, e é objeto de amor [...]. Deste duplo amor o místico nunca terá terminado de falar. Sua descrição é interminável porque a coisa a ser descrita é inexprimível. Mas o que ele diz claramente é que o amor divino não é alguma coisa de Deus: é o próprio Deus”³⁴². Recorrer a um arrebatador entusiasmo, uma sublime emoção, não significa, todavia, admitir o irracional e o impróprio. Uma inspiração elevada decerto pode preencher toda uma alma e, conseqüentemente, a pessoa passa a coincidir com essa própria emoção. Tal condição, porém, não elimina o pensamento, ao contrário, ela simplifica e intensifica a unidade da personalidade exacerbando seus pensamentos. Há, de acordo com o autor de *Les deux sources de la morale et de la religion*, duas espécies de emoção: uma infra-intelectual, que é simplesmente uma agitação consecutiva a uma representação; e outra supra-intelectual, a qual não apenas precede, mas também é maior que a ideia, e poderia florescer se quisesse em ideias para conceder à sua pura alma um corpo. “O que haveria de mais construído”, questiona Bergson, “de mais sábio que uma sinfonia de Beethoven?”. Seu trabalho de composição é um exímio exemplo do mencionado florescimento:

Mas ao longo de seu trabalho de arranjo, de rearranjo e de escolha que prosseguia no plano intelectual, o músico remontava rumo a um ponto situado fora do plano para ali buscar aceitação ou rejeição, a direção, a inspiração: nesse ponto assentava-se uma indivisível emoção que a inteligência ajudava sem dúvida a se explicitar em música, mas que era ela própria mais que música e mais que inteligência³⁴³.

³⁴¹ *Idem*, p. 263.

³⁴² *Idem*, p. 267.

³⁴³ *Idem*, p. 268.

Uma emoção similar, porém incomparavelmente mais ampla, é vivenciada pelo místico, e “o filósofo deverá pensar nela quando ele pressionar cada vez mais a intuição mística para a exprimir em termos de inteligência”³⁴⁴. Ainda que o filósofo não seja um músico, “ele geralmente é um escritor, e a análise de seu próprio estado de alma, quando compõe, o ajudará a compreender como o amor onde os místicos veem a própria essência da divindade pode ser, ao mesmo tempo que uma pessoa, uma potência de criação”³⁴⁵.

Mas este amor, teria ele algum objetivo específico, seria ele um amor por algo? Segundo Bergson devemos notar que uma emoção de ordem superior basta a si mesma: “Certa música sublime exprime o amor. Este não é, todavia, o amor de alguém. Uma outra música será um outro amor. Haverá duas distintas atmosferas de sentimento, dois diferentes perfumes, e nos dois casos o amor será qualificado por sua essência, não por seu objeto”³⁴⁶. Porém, é difícil imaginar um amor não voltado a qualquer propósito e os místicos, com efeito, nos informam que Deus precisa da humanidade assim como esta necessita da Divindade e, a necessidade de Deus em relação à humanidade, é justamente para amá-la. Por conseguinte, ao místico a Criação parece como “um empreendimento de Deus para criar criadores, para vincular-se a seres dignos de seu amor”³⁴⁷. Esta última sentença enfim complementa a tese fundamental exposta em *L'évolution créatrice* e remata o esboço de cosmologia lá iniciado. Tais conclusões não poderiam ter sido obtidas se nos encerrássemos em observações apenas das criaturas de nosso planeta. Mas, já afirmava o terceiro capítulo de *L'évolution créatrice*, que a vida anima todos os planetas em torno das estrelas. Certamente a vida se depara com adversidades infinitamente variadas, porém ela “possui a mesma essência em toda parte, que é a de acumular gradualmente a energia potencial para utilizá-la subitamente em ações livres”³⁴⁸. Não seriam suficientes as efetuadas observações para compreender a essência do Universo se tivesse sido accidental o surgimento do homem, este ente capaz de amar e de ser amado. Ainda que não tenha sido predeterminada, de certa maneira a espécie humana é a razão da vida em nosso planeta. Não obstante:

Enfim, ainda poderíamos hesitar se crêssemos que o universo é essencialmente matéria bruta, e que a vida foi sobreposta à matéria. Nós mostramos, ao contrário, que a matéria e a vida, segundo nossa definição, são dadas em conjunto e solidariamente. Nessas condições nada impede o filósofo de levar ao cabo a ideia que o místico o sugere de um universo que seria a o aspecto visível e tangível do

³⁴⁴ *Idem, ibidem.*

³⁴⁵ *Idem, p. 268-269.*

³⁴⁶ *Idem, p. 270.*

³⁴⁷ *Idem, ibidem.*

³⁴⁸ *Idem, p. 271.*

amor e da necessidade de amar com todas as consequências que acarreta essa emoção criadora, quero dizer, com o aparecimento de seres vivos nos quais essa emoção encontra seu complemento, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais aqueles não poderiam ter aparecido, e por fim de uma imensidão de materialidade sem a qual a vida não seria possível³⁴⁹.

Além disso, ultrapassando as conclusões de *L'évolution créatrice* Bergson efetua a complementação entre ciência e filosofia, inteligência e intuição, sugerida anteriormente. Recorrendo à intuição é possível prolongar a própria ciência e, como resultado, podemos vislumbrar um movimento criador característico não mais apenas no planeta Terra, mas também disposto ao longo de todo o Universo. Trata-se de uma energia criadora que consiste no amor visando obter de si mesmo seres dignos de serem amados. Em cada um desses mundos semeados o elã vital e a materialidade são aspectos complementares da mesma criação, tal como as notas de uma sinfonia e a emoção que delas emerge. Em nosso planeta o elã resultou em progressos evolutivos divergentes e na própria direção onde pôde passar o essencial desse mesmo elã ele cessou. O desfecho do processo evolutivo, por conseguinte, é o homem, e seguir a intuição do místico completo — despreendida de quaisquer visões ou artificialidades e voltada para a ação criadora — nos permite perpetuar o esforço outrora empreendido pelo próprio elã vital. O que ele almeja é o místico que pode nos responder:

Foram chamados à existência seres que foram destinados a amar e a serem amados, a energia criadora deve se definir pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles apenas poderiam surgir em um universo, e foi por isso que o universo surgiu. Na porção do universo em que está nosso planeta, provavelmente em nosso sistema planetário inteiro, tais seres, para se produzirem, tiveram de constituir uma espécie, e essa espécie necessitou de uma série de outras que foram sua preparação, o seu apoio ou desperdício: em outros lugares talvez haja seres radicalmente distintos, supondo que eles sejam ainda múltiplos, mortais; talvez tenham ainda sido realizados de uma vez, plenamente³⁵⁰.

Enfim, é um conhecimento obtido através do desenvolvimento combinado da ciência e da metafísica que nos permite compreender a função essencial do universo, essa “máquina de fazer deuses”. Logo, a compreensão do Universo como uma grande fábrica de deuses não consiste em uma tese meramente mística, mas é sobretudo metafísica e com fundamentos biológicos — eis o que buscávamos demonstrar.

A ausência de uma experiência mística decerto torna difícil a compreensão das teses de Bergson em *Les deux sources de la morale et de la religion*, porém nossa sugestão

³⁴⁹ *Idem*, p. 271-272.

³⁵⁰ *Idem*, p. 273.

foi a de que uma leitura conjunta do terceiro capítulo desta obra e de sua precedente, *L'évolution créatrice*, parece facilitar a compreensão. Todavia, a tese de uma deificação em marcha reiterada na última grande obra de Bergson já havia sido delineada em seu ensaio sobre evolução, assim, a invocação do misticismo decerto complementa, mas não fundamenta a compreensão do Universo como uma fábrica de deuses, logo na ausência da experiência mística a mesma tese ainda se sustenta quando comparada com os dados fornecidos pelo exame biológico empreendido por Bergson.

Ademais, o percurso de *L'évolution créatrice* a *Les deux sources de la morale et de la religion* permite a Bergson — e ao seu leitor — consumir a intenção de compreender uma questão outrora formulada nas *Quatro Conferências Sobre a Imortalidade da Alma* proferidas em outubro de 1911 as quais, aliás, encerram-se com uma metáfora significativa:

A história desse grande esforço é a própria história da evolução da vida em nosso planeta. Vemos que esse princípio deve ter deixado muitas coisas pelo caminho. Certas linhas da evolução parecem ter falhado. Mas na linha da evolução que leva ao homem a liberação foi efetuada, e assim personalidades se tornaram capazes de constituir a si mesmas. Desse modo, se pudéssemos apreender em uma única visão essa linha da evolução que temos antes de nós, seria como um fio de telégrafo no qual viajou um despacho enviado há muito tempo desde o primeiro começo da vida — uma mensagem que foi, em seguida, confundida, uma mensagem da qual uma parte foi perdida no caminho, mas que ao menos encontrou, na raça humana, o apropriado aparato receptivo³⁵¹.

Da mensagem contida na origem a qual provavelmente se perdeu no decorrer de seu percurso, gradativamente a experiência nos permite constatar fragmentos de seu signo ainda que, de seu significado completo, apenas podemos saber que se trata de algo muito maior além de nosso porte. A mensagem completa pode estar perdida, porém não podemos dizer o mesmo sobre a possibilidade de encontrá-la. O céu nos revela uma pequena porção da imensidão do Universo na qual estamos imersos. Aquela incógnita que nos ultrapassa está aí, se poderemos compreendê-la apenas a ação nos dirá. Todavia, ao nos afastarmos dessa metafísica e nos reinserirmos no cotidiano a unidade do tempo e de toda a vida que compõe o Universo pode parecer não mais que um devaneio. Ao final, parecem mais reais os dados do mecanismo cinematográfico do pensamento, ainda que ele tente explicar a mobilidade através de elementos imóveis, e o futuro previsível parece

³⁵¹ BERGSON, H. *Mélanges*. Op. cit., p. 959.

sempre advir com uma infalível pontualidade. Que todo conhecimento possível e admissível apenas o intelecto pode fornecer e que apenas a precisão de uma máquina pode ser aceita como causa da criação não é difícil acatarmos — e com efeito assim deve ser. Todo ser humano é inerentemente um *homo faber* e a disposição natural da inteligência sempre terá primazia. Assim, regular todo nosso pensamento e nossa compreensão do mundo visando a ação sobre a matéria e através do aparato intrínseco do entendimento é simplesmente realizar nossa disposição natural e a inteligência sempre parecerá mais real — dada a sua proximidade — do que qualquer elemento que a ultrapasse. Apenas ao horizonte visível pode ser concedida uma incontestável existência. Porém, se o seu limite é verdadeiro somente o ato de caminhar em sua direção com vistas a ultrapassá-lo poderá nos dizer. Assim, diante das proposições da filosofia de Bergson, lembremos da simples, porém valiosa, expressão: para sabermos até aonde podemos ir é preciso nos colocarmos no caminho e andarmos³⁵². Não poderíamos almejar compreender uma filosofia que nos incita a constatar um singular movimento constante a partir de uma paragem. Nossa tentativa seria uma repetição do caminho empreendido pelo filósofo o qual, ainda que tenha culminado em uma definição da função essencial de todo o Universo, foi desde o início de sua obra um caminhar voltado ao simples. No simples movimento do corpo, na concepção do mais rudimentar poema e na solicitude da planta pelo seu grão — já está ali a grande função do Universo. Eis a relevância do célebre epitáfio de Inácio de Loyola: *Non coerceri maximo, contineri mínimo, divinum est.*

³⁵² BERGSON, H. *La conscience et la vie*. Paris: PUF, 2013, p. 2.

Conclusão

Nas *Elegias* de Rainer Maria Rilke, o óbice irreduzível responsável por obturar a consciência humana em determinada condição e afastá-la do absoluto é a temporalidade, porém uma temporalidade peculiar: “Quem nos desviou assim, para que tivéssemos/ um ar de despedida em tudo que fazemos?”³⁵³, em contraposição, “as árvores *são*; as casas/ que habitamos, resistem. Somente nós passamos,/ permuta aérea em face de tudo. E tudo conspira/ para que silenciemos [...]”³⁵⁴. Ao entendimento o devir causa uma perplexidade terrível, até mesmo os animais parecem afortunados e capazes de viver no absoluto o qual não apenas nos é inacessível, mas também conspira para privar-nos da eternidade: “Nós só vemos/ morte. O animal espontâneo ultrapassou seu fim;/ diante de si tem apenas Deus e quando se move/ é para a eternidade, como correm as fontes./ Ignoramos o que é contemplar um dia, somente/ um dia o espaço puro, onde, sem cessar,/ as flores desabrocham”³⁵⁵. Na infância nosso olhar é “revertido e como armadilha/ se oculta em torno do livre caminho”³⁵⁶ — eis a tragédia da vida longa e o privilégio da morte prematura. A criança, enquanto não é despertada, pode perder-se no infinito, no puro, “sem a avidez do desejo”³⁵⁷, onde é possível vivenciar uma “duração esquiva às medidas do tempo, entre dois/ instantes”, e existir com plenitude³⁵⁸. Este primeiro estágio das *Elegias* é, evidentemente, um estágio de lamento derivado da incapacidade do entendimento para compreender o devir perpétuo da realidade. Tal inaptidão é muito bem

³⁵³ RILKE, R. M. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013, p. 73.

³⁵⁴ *Idem*, p. 21-23.

³⁵⁵ *Idem*, p. 67.

³⁵⁶ *Idem, ibidem*.

³⁵⁷ *Idem*, p. 69.

³⁵⁸ *Idem*, p. 63.

exprimida nas palavras de Dora Ferreira da Silva: “Que harmonia é possível”, questiona a poetisa, “entre a torrente do vir-a-ser e a rocha do absoluto?”³⁵⁹. Entre o intelecto que entrevê o absoluto com uma rigidez inabalável e um Universo em constante transfiguração há uma dissimetria notável e por isso o tempo do homem é singular: “O tempo existe para nós que dividimos a realidade em porções e enquanto vemos a parte, o animal participa do todo, ‘salvo para sempre’, pois sua história é a história do Cosmos”³⁶⁰.

Entretanto a tonalidade poética reverte-se nas elegias finais e a experiência da lamentação concede ocasião ao louvor. O percurso representado pelos versos revela que a inicial incongruência entre o limitado e o infinito é, contudo, princípio de uma conformidade. A possibilidade de conciliação desta polarização e a via para tanto desde a Segunda Elegia encontrava-se expressa: “O sentir em nós, ai, é o dissipar-se/ — exalamos nosso ser; e de uma a outra ardência/ nos desvanecemos”³⁶¹. Os amantes, imersos em seu sentimento, podem mesmo em meio a um tempo evanescente aproximarem-se da eternidade, pois são capazes de vivenciar a “duração pura”: “Eu sei,/ bem-aventurado é vosso contato,/ pois as carícias sutilmente protegem,/ retêm a duração pura; e o amplexo, não vos promete quase/ a eternidade?”³⁶². O desvanecer é o processo através do qual o finito se torna infinito, somente dessa maneira o limitado enfim retorna ao absoluto — decurso natural dos homens nos quais a terra, com sua “inspiração sagrada”, “a morte íntima”, renasce invisível³⁶³. Esta metamorfose terrestre da qual participamos se cumpre em “nossos corações invisíveis”³⁶⁴. Dispondo de um recurso da expressão poética podemos concluir que a natureza criativa e triunfante do vital é, para o intelecto, inapreensível, uma vez que se trata de uma verdade do coração, como aquelas sobre as quais discorria Pascal, e o contraste entre as tonalidades das *Elegias* consiste na transição entre a inaptidão e a adequada compreensão da temporalidade. Uma verdade de tal dimensão, inevitavelmente, escapa ao intelecto, porém não é inacessível — os amantes conhecem-na, ainda que por um instante. O amor nos conduz, por conseguinte, ao eterno na duração, porém, ainda que sublime, este sentimento coincidente com a divindade é, por vezes, devastador: “Todo Anjo é terrível”³⁶⁵. O movimento ascendente ao absoluto dissipa a finitude, logo todo grande entusiasmo é evanescente e sua propulsão é o próprio

³⁵⁹ SILVA, D. F. Comentários. In: RILKE, R. M. *Elegias de Duíno*. Op. cit., p. 100.

³⁶⁰ *Idem*, p. 117.

³⁶¹ RILKE, R. M. *Elegias de Duíno*. Op. cit., p. 21.

³⁶² *Idem*, p. 23.

³⁶³ *Idem*, p. 81.

³⁶⁴ *Idem*, p. 79.

³⁶⁵ *Idem*, p. 19.

desvanecer. Recorrentemente todo grande místico é também um mártir, assim os maiores místicos similarmente são como foguetes se desfazendo no horizonte e iluminando, para o restante da humanidade, a apropriada direção.

O vigor introspectivo que nos faz imergir na profundidade de nossa interioridade é sempre revertido em intensidade proporcional à superfície. Da mesma maneira, todo grande esforço voltado ao infinito suscitado por um vislumbre do absoluto, o maravilhoso, por fim se depara com a finitude inábil e sua realização é a desintegração. Em outros termos, ao lançar-se no incessante ímpeto vital o indivíduo encontra sua própria morte. A vida de quem almeja grandes coisas é uma elegia. A obra de Rilke, entre tantas outras, quando confrontada com os escritos de Bergson nos permite diversas idas e vindas a respeito das quais não nos convém, por ora, nos delongarmos. Notemos, entretanto, que a filosofia de Bergson pode ser recorrentemente associada a diversas produções artísticas pois é uma filosofia que está mais próxima da vida do que dos sistemas.

Coincidentemente, o triunfante movimento descrito no Terceiro Capítulo de *L'évolution créatrice* e complementado em *Les deux sources de la morale et de religion* é sucedido por uma preocupante prospectiva. O último capítulo sobre a mecânica e a mística nos apresenta um século depois o que poderia ter sido o mais relevante tratado de filosofia da história redigido no século XIX — quando tal tema foi tão popular. São vultosas as semelhanças e dissemelhanças com as proposições de Fichte, por exemplo, porém o mencionado capítulo contém uma valiosa análise da sociedade industrial a qual, não obstante, permanece ainda uma crítica hodierna. A constituição de uma civilização afrodisíaca é, ao contrário do que representa a miragem entrevista por aqueles que a almejam, o triunfo da necessidade. Diferentemente da incessante energia espiritual, a força mecânica é uma força que se enfraquece, logo na medida que a humanidade canaliza para a mera necessidade material seu ímpeto vital ela se volta para a direção do declínio e não mais para a perpetuação da criação. A direção inversa, contudo, já estava enunciada em *L'évolution créatrice* e podemos revê-la nas sentenças finais da última grande obra redigida por Bergson: as engrenagens do Universo constituem uma grande máquina de fazer deuses.

Muitos relevantes apontamentos podem ainda ser redescobertos por estudos futuros do último capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. Nele, como escreve Vieillard-Baron, “Bergson se elevou ao nível de um Platão analisando o inevitável declínio da democracia ateniense. Mas os homens não gostam dos profetas do

infortúnio”³⁶⁶. Todavia, ainda que o recurso à mística culmine em uma análise de sua relação com a mecânica, abordar esta dinâmica ultrapassaria o propósito de nosso trabalho. Visávamos demonstrar que a filosofia de Bergson é sobretudo uma filosofia do absoluto e, como enunciava o autor em *La pensée et le mouvant*, o seu fio condutor é sempre a biologia: “No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é aquele fornecido pela biologia”³⁶⁷. Consequentemente, uma filosofia do absoluto desenvolvida através de um viés biológico pôde, a partir de uma compreensão do processo evolutivo, instituir uma singular cosmologia fundamentada na noção de criação. Peculiarmente, ainda que verse sobre os mais distantes e imperceptíveis corpos celestes suspensos, abdicando a qualquer possível abstração a cosmologia bergsoniana se volta aos mais elementares atos — tal como recomendava William Blake ao enaltecer o sagrado do pormenor insignificante³⁶⁸. Ademais, é fortuita a culminação da concepção bergsoniana referente ao Universo no tema do amor. Trata-se de mais um caso em que um único sentimento simples veladamente contém um atributo eterno o qual é por vezes fugazmente vislumbrando, tal como o fez novamente Hölderlin: “É belo que tão dificilmente o homem se convença da morte do que ele ama, e ninguém alguma vez foi ao túmulo de um amigo sem a silenciosa esperança de ali realmente encontrá-lo”³⁶⁹.

³⁶⁶ VIEILLARD-BARON, J.-L. *Bergson*. Op. cit., p. 99.

³⁶⁷ BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Op. cit., p. 54.

³⁶⁸ “*The Holiness of Minute Particulars*”, reiteradamente ressaltado em *Jerusalem: The Emanation of the Giant Albion*.

³⁶⁹ HÖLDERLIN, F. *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart: Reclam, 2013, p. 94.

Bibliografia

Obras de Bergson

BERGSON. H. *La conscience et la vie*. Paris: PUF, 2013.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2010.

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2013.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2010.

_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

Comentários sobre a filosofia de Bergson

ANDRIEU, B.; et. al. *Cerveau et mémoires : Bergson, Ribot et la neuropsychologie*.

Niort: Osiris, 1998, p. 50.

BARBA, S.; KOHAN, W.; LECERF, E. (orgs.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

BARDY, J.; et al. *Bergson : naissance d'une philosophie*. Paris: PUF, 1990.

- BARLOW, M. *Bergson*. Paris: PUF, 1996.
- BEAUFRET, J. *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle : de Maine de Biran à Bergson*. Paris: J. Vrin, 1984.
- CARR, H. W. Bergson's theory of instinct. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 10, pp. 93-114, 1909-1910.
- _____. *Henri Bergson: the philosophy of change*. Londres: T. C. & E. C. Jack, 1912.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DESAYMARD, J. *La Pensée D'Henri Bergson*. Paris: Mercure de France, 1912.
- FAGOT-LARGEAULT, A.; MARION, J.; WORMS, F. (orgs). *Annales bergsoniennes IV*. Paris: PUF, 2009.
- FRANÇOIS, A. (org.). *L'évolution créatrice de Bergson*. Paris: J. Vrin, 2010.
- _____. La volonté chez Bergson et Schopenhauer. *Methodos*, n.4, abr. 2004.
- _____. Life and will in Nietzsche and Bergson. *SubStance A Review of Theory and Literary Criticism*, Madison, v. 36, n.3, p. 100-114, 2007.
- GALLOIS, P.; et. al. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1997.
- GILLOUIN, R. Sa Philosophie. In: BERGSON, H.; GILLOUIN, R. *Henri Bergson*. Paris: Louis-Michaud, 1910.
- GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: J. Vrin, 1989.
- _____. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: J. Vrin, 1999.
- JANICAUD, D. *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*. Paris: J. Vrin, 1997.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 2011.
- LACEY, A. R. *The arguments of the philosophers: Bergson*. Londres: Routledge, 1989.
- MARQUES, S. T.; PINTO, D. C. M. (orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e*

- pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.
- MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.
- SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____. Reflexão e existência. *Discurso*, São Paulo, n. 4, p. 133-145, 1973.
- TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.
- VIEILLARD-BARON, J.- L. *Bergson*. Paris: PUF, 2007.
- _____. (org.). *Bergson La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Comprender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois Pontos*, São Carlos/Curitiba, v.1, n.1, p. 129-149, 2004.
- _____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Unifesp, 2010.
- _____. *La philosophie en France au XXe siècle : Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

Demais obras citadas

- AGOSTINHO. *Confessions*. Tradução de Arnaud d'Andilly. Paris: Garllimard, 1993.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BOCKEMÜHL, M. *Turner*. Tradução de Paula Reis. Lisboa: Taschen/Paisagem, 2007.

- BOUTROUX, É. L'Histoire de la Philosophie. In: _____. *Études de L'Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- BYKOVA, M. F. Fichte: Bildung as a True Vocation of Man. *Fichte-Studien*, Amsterdam, v. 36, 2012.
- CAEIRO, A. O guardador de rebanhos. In: _____. *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- COURTINE, J.-F. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- DAWKINS, R. *A grande história da evolução: na trilha dos nossos ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- EICHENDORFF, J. *Gedichte*. Berlin: Simion, 1843.
- FICHTE, J. G. Lições sobre a vocação do sábio. In: _____. *Lições sobre a vocação do sábio seguido de Reivindicação da liberdade de pensamento*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- FRANCO JÚNIOR, H. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.
- GUEROULT, M. Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, v. 131, n. 9/12, set.-dez. 1941.
- JANICAUD, D. Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling. *Les Études philosophiques*, n. 4, out./dez. 1984.
- HEINE, H. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: _____. *Sämtliche Werke*, Vol. X. Berlin/Leipzig: Knauer, 1906.
- HÖLDERLIN, F. *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- _____. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012
- _____. *Selected poems and fragments*. London: Penguin Classics, 1998.

- LUKÁCS, G. *Die Seele und die Formen / Essays*. Berlin: Egon Fleischel, 1911.
- NOVALIS. Blütenstaub. In: _____. *Novalis Schriften*. Berlin: Georg Reimer, 1901.
- PANIS, D. Ravaisson et Schelling. *Les Études philosophiques*, n. 3, jul./set. 1988.
- QUINET, E.; RAVAISSON, F.; SCHELLING, F. W. J. et. al. Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling. *Révue de Métaphysique et Morale*, v. 43, n. 4, out. 1936.
- QUINTELA, P. *Hölderlin*. Porto: Inova Limitada, 1971.
- RAVAISSON, F. *De l'habitude métaphysique et morale*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Paris: Hachette, 2017.
- _____. *La philosophie en France au XIXe siècle suivie du Rapport sur le Prix Victor Cousin*. Paris: Hachette, 2012.
- _____. *Testament philosophique*. Paris: Allia, 2008.
- RILKE, R. M. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.
- SÉAILLES, G. *Essai sur le génie des l'art*. Paris: Félix Alcan, 1911.
- SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften*. Berlin: Suhrkamp, 1985.
- _____. Deux Lettres de Schelling. In: QUINET, E.; RAVAISSON, F.; SCHELLING, F. W. J.; et. al. Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling. *Révue de Métaphysique et Morale*, v. 43, n. 4, out. 1936.
- _____. *Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- _____. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2010.
- TARKOVSKI, A. *Diários 1970-1986*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- TILLETTE, X. *L'Absolu et la Philosophie : essais sur Schelling*. Paris: PUF, 1987.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.
- WORDSWORTH, W. *21st-Century Oxford Authors: William Wordsworth*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. *William Wordsworth: the major works*. Oxford: Oxford University Press, 2008.